EL MATERIA_ LISMO

JOSE M.GARRIDO

E. ZYX

HISTORICO

josé m. garrido

el materialismo histórico

en torno a dos textos de Marx-Engels

Colección Pueblo de Dios - Folleto núm. 2

EDITORIAL ZYX, S. A. - Abel, 27 - MADRID-20

Director de la Colección:

TOMAS MALAGON ALMODOVAR

Edita:

EDITORIAL ZYX, S. A.
Teléfonos: 234 58 90 - 234 22 23
Reservados todos los derechos
Madrid, 1967.

Depósito legal: M. 19.515 - 1966

IMPRENTA FARESO - PEDRO TEJEIRA, 3 - MADRID

prólogo

Este breve trabajo no estaba hecho para ser publicado. En un principio fue el esquema para un cursillo de historia de la filosofía, dado en el Seminario de Sevilla, y aún lleva marcada en todo el ropaje de su expresión la huella de su pecado original, e. d., el humo denso y oscuro de la terminología filosófica. Desde que el arcaico patriarca de los filósofos se cayó en un pozo por despistado, ¿quién no se acompleja al expresarse filosóficamente? Pido por ello perdón y paciencia.

Claro que Marx fue un filósofo. Y para interpretar a un filósofo hay que trasladarse como por un movimiento de simpatía al interior de su intuición original y desde ahí ir desenrollando el hilo de su madeja dialéctica.

Esa intuición original es la praxis. Nuestra exposición avanza en tres etapas: primera, crítica de la contemplación pura; segunda, producción de la vida material; tercera, creación del hombre mismo a través de esa producción material. En esta última etapa se revela el sentido total del movimiento creador y surgen las objeciones más serias. De todas formas parece cierto que el encontrar en la praxis la base para

un planteamiento homogéneo para todos los hombres inquietos por un futuro más justo y humano (por muy divergentes que en la etapa actual sean las soluciones) es ya un paso de gran valor que ningún hombre honrado puede omitir.

Los textos que he seleccionado pertenecen al "Marx joven". No tienen el rigor analítico de las obras de la madurez, pero sí el calor contagioso de la pasión por el hombre. El desgarro de algunas de sus expresiones puede parecer anacrónico en una época y en unos países en que se ha humanizado considerablemente la suerte del proletariado. Pero la exigencia de una justicia, que llegue hasta donde alcance la creación plena del hombre, de todos los hombres, es algo que debe permanecer siempre urgente.

Por otra parte, el interés por el Marx joven, que se advierte en las universidades del Este, debe ser saludado como un signo favorable al diálogo. Este interés sitúa nuestro breve trabajo en plena actualidad.

Por lo demás no será necesario encarecer que no se trata aquí de un comentario aséptico, de filólogo o de historiador puro. En torno a la praxis se ventila el problema, la tarea, el sufrimiento y la esperanza de nuestro tiempo. ¿Quién, que no sea un inconsciente, dejará de amar su tiempo con pasión? ¿Quién, que no sea un irresponsable, dejará de tomar ante los problemas de su tiempo una actitud seria y comprometida? Modesta y libremente como tantos comentaristas que en la historia han sido.

Sevilla, septiembre 1966.

marx y el humanismo moderno

INTRODUCCION

La edad moderna ha surgido del impulso de emancipación en nombre del hombre. Nos fingiríamos un concepto excesivamente académico y estrecho del humanismo moderno, si entendiéramos exclusivamente por él el flirteo culturalista y estético de los renacentistas en torno a la cuna cultural del Occidente, Grecia y Roma.

Los italianos supieron expresar el sentido vital de aquel movimiento con la fórmula de "l'uomo singolare". Y los espíritus más clarividentes, Reuchlin, Tomás Moro, Erasmo y tantos otros, vivían y expresaban la nueva exigencia de libertad.

Se inicia el proceso de emancipación de todos los poderes colectivos que habían unificado a Europa. La religión es la primera en sentir los golpes de la ola subjetivista; la política ve el ocaso del poder absoluto, suplantado gradualmente por la democracia; la metafísica se ve arrumbada, sustituida por la nueva física, que con el auxilio de la matemática ofrece a ese nuevo hombre singular una técnica para dominar el mundo.

Al ideal de la contemplación va sucediendo el afán de dominio de la naturaleza. Si la visión nueva es antropocéntrica, no es para sentar al hombre en un trono sosegado y mayestático. Este primer motor de la edad moderna no es inmóvil como el de Aristóteles. Es más bien un demiurgo travieso. Ha descubierto que su mundo no es la copia estática de un transmundo inmutable como el del Timeo, sino cera blanda de plasticidad infinita, obediente a sus iniciativas, pronta a responder a sus necesidades. Y que él mismo no es una esencia hecha, sino una esencia a hacer mediante la propia libertad.

Los ilustrados, sobre todo los franceses, son los vulgarizadores de este humanismo del individuo autónomo. Y su labor no puede ser más eficaz, pues "una vez que se levantaron las ideas se levantaron también hasta los adoquines de la calle como por propio impulso" (Proudhon).

Sin embargo, la autonomía del individuo introduce la contradicción en el seno mismo de ese humanismo. ¿Cómo puede el hombre desarrollar todo su ser de hombre si se abstrae del orden real y de la comunidad humana? ¿Es la realización de la libertad tan individualista, tan caprichosa y apátrida como el revoloteo incierto de un milano o procede de una intención creadora y responde a la vocación de unos valores o al condicionamiento de una realidad?

Hegel afirma que una libertad que no se adapte a la inteligencia será un capricho contingente sin valor constructivo. Marx, que la libertad es "una necesidad hecha consciente". Hegel y Marx significan tanto como la salvación del humanismo europeo del estancamiento individualista. Significan la superación de la estrechez privada y subjetiva, señalando en la naturaleza y en la sociedad el compromiso esencial que constituye al hombre. Esto es algo así como "desepicureizar" el humanismo. Especialmente Marx significa el esfuerzo por

sacar la riqueza humanista de los cenáculos privilegiados y hacerla universal, accesible a todos los sectores humanos.

¿Podrá lograrlo? La respuesta no es fácil. En primer lugar, no olvidemos que aquella pérdida de suelo objetivo, y con ello de universalidad al comienzo del renacimiento, era el fenómeno inevitable en una sociedad, que por una parte despierta a su libertad y por otra no ha asimilado libremente los valores representados por las instituciones tradicionales. En este sentido, ¿quién puede dudar que la emancipación moderna fue un gesto positivo? La asociación verdaderamente humana ha de realizarse mediante una comunión libre de todos y cada uno de los miembros de la comunidad en los grandes valores que religan a las personas. He aquí el punto en que el humanismo marxista no parece alcanzar la verdadera conciliación dialéctica entre el individualismo liberal, que él quiere superar, y el colectivismo, que él propugna. Se pasa al otro extremo por colectivo y autoritario y en este sentido es reaccionario y arcaico. ¿No hace notar Bochenski que Marx vive en un siglo aficionado a las grandes construcciones monistas, en las que el individuo se esfuma? En realidad, si no alcanzó aquella conciliación dialéctica debió haberse quedado ideológica y políticamente abierto hacia una nueva síntesis. De todas formas la historia misma lo irá abriendo.

Pero el propósito de esta esquemática introducción es simplemente mostrar que el marxismo se halla inserto como un momento constructivo en la trayectoria del humanismo moderno. ¿Es un puro acaso que en la concepción marxista de la historia sea el hombre el alfa y la omega?

Por inevitable reacción tendrá el marxismo que presentarse como la destrucción de muchos valores (en la mayoría de los casos de pseudovalores), pero por la intención que anima y traspasa todo su ser es un conato de corrección realista del humanismo moderno, a

fin de transformarlo de un ensueño quimérico en un hecho real y verdadero, universalmente participado.

Esa corrección llevada a cabo en una crítica radical a Hegel se sintetiza en estos dos puntos:

— en primer lugar profesa Marx un humanismo del hombre concreto. Concreto quiere decir sensible, con necesidades corporales que cubrir y como miembro de una sociedad. En este sentido el hombre hegeliano, puesto por el espíritu absoluto y tendente a identificarse con él, le parece a Marx una figura grotescamente vuelta patas arriba, que hay que invertir, afianzándola en el suelo firme sobre sus propios pies. Concreto, físico, sensible o corporal son términos llamados a anclar nuestro pensamiento en un fondo sólido de realismo tangible;

— en segundo lugar corrige Marx a Hegel al afirmar que la contemplación no es la actividad creadora del hombre, sino la acción. Es famosa aquella tesis sobre Feuerbach: "Hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; lo que importa es transformarlo." Veremos cómo el término pleno de esa transformación es el hombre mismo.

Resumiendo estos dos puntos, una acción que responda a necesidades corporales es lo que constituye originalmente al hombre. Y esa acción es lo que, según Kosík, entiende Marx por economía. De aquí que la economía sea para él el móvil principal de la historia.

Dejemos hablar a Engels. Sus palabras completan este avance de toda nuestra exposición ulterior:

"En Manchester me sorprendió constatar que los hechos económicos (que en la actual historiografía no desempeñan papel alguno o a lo

sumo un papel despreciable) son un factor histórico decisivo, al menos en el mundo moderno; en el sentido de que:

1) esos hechos constituyen la base, de donde surgen los actuales antagonismos de clases;
2) estos antagonismos de clases (allí donde gracias a la gran industria se han desarrollado plenamente) son a su vez la base de toda la historia política.

Marx no sólo había llegado a la misma convicción, sino que además la había generalizado (1844) en el sentido de que no es el estado el que condiciona y regula la sociedad burguesa, sino inversamente ésta la que condiciona y regula el estado. Por tanto, la política y su historia deben explicarse desde las relaciones económicas y desde el desarrollo de las mismas y no al revés. Cuando yo visité a Marx en París (verano 1844) pudimos constatar nuestro común acuerdo en todos los aspectos doctrinales; desde entonces data nuestro trabajo en común. Cuando nos volvimos a encontrar en Bruselas (primavera 1845) había ya Marx desarrollado su teoría materialista de la historia en sus trazos fundamentales, partiendo de las bases arriba enumeradas. Entonces nos dedicamos a concretar la visión lograda en las direcciones más diversas." (Para la hist. de la unión de los comunistas.)

El trabajo que Marx y Engels realizan en Bruselas, y al cual alude aquí Engels, se titula "La ideología alemana". De él hemos tomado el primero de nuestros fragmentos.

I una interpretación de la historia

A) CRITICA DE LA IDEOLOGIA PURA

1. La izquierda hegeliana y su complejo revolucionario.

Cuando Marx, todavía muy joven (1836), llega a Berlín, hace sólo seis años que ha muerto Hegel. Hegel era el gran maestro que venía dominando (y seguirá aún por muchos años) el pensamiento alemán. Había acertado a expresar filosóficamente la gran transformación que le había tocado vivir (revolución francesa, revolución industrial, advenimiento de la burguesía al poder político y conflicto con los restos de absolutismo, superación de la ilustración). Formuló la mente moderna: histórica, progresista y reformista en mil grados hasta la revolución, añorante (a pesar suyo) de poder afirmar algo absolutamente.

Pero Hegel formuló todo esto en un marco tan amplio, que en él cabían varios cuadros bien distintos. Por eso, de los discípulos de Hegel, unos creyeron ver el culmen del progreso histórico en el estado prusiano; la única tarea

consistía, por tanto, en conservar ese estado. Son los hegelianos de derecha. Otros, más exigentes y audaces, creen que ese estado, con todas sus instituciones subordinadas, es un momento más dentro del proceso total de la historia, que debe ser superado. Son los que constituyen la izquierda hegeliana. Para ellos los hegelianos de derecha, narcisos escleróticos pueden sentarse en la cuneta y confundirse con los árboles inmóviles. Los de la izquierda han de seguir transformándolo todo cara hacia el futuro. Estos hombres (los principales Strauss, Feuerbach, Bauer, Stirner) están poseídos de psicosis revolucionaria; una verdadera inflación de "teorías revolucionarias" invade el ambiente.

Marx deja a un lado a los hegelianos de derecha, porque cree que "ya están juzgados". Se vuelve hacia los de izquierda y los encuentra chillones, ridículos y etéreos. Revolucionarios mentales, profetillas fraseológicos, que dicen y no hacen. La ironía afila las garras de este crítico implacable.

"Según aseveran algunos ideólogos germanos, Alemania ha realizado en estos últimos años una revolución incomparable. El proceso de putrefacción del sistema hegeliano comenzado con Strauss se ha desarrollado en una fermentación a escala mundial, en que han quedado destrozados todos los "poderes del pasado". En medio del caos general han surgido reinos poderosos para sucumbir en seguida, han aparecido héroes fugaces para ser nuevamente precipitados en las tinieblas por competidores más audaces y fuertes. Se trataba de una revolución, junto a la cual la francesa fue un juego de niños; de una contienda mundial, junto a la cual las luchas de los diádocos fue una reyerta mezquina. Los principios se desbancaban unos a otros, se derrocaban mutuamente los héroes del pensamiento con prisa inaudita y en los tres años que van de 1842 a 1845 se descombró más en Alemania que en tres siglos.

Se trata, sin duda, de un suceso interesante: del proceso de putrefacción del espíritu absoluto. Apagada la última chispa de su vida, entran los diversos elementos de este caput mortuum *en descomposición, se asocian en nuevas combinaciones y forman nuevas sustancias. Los industriales filosóficos, explotadores de antaño a costa del espíritu absoluto, se enrolan ahora en la utilización de las nuevas combinaciones. Cada uno hace la venta de la parte que le corresponde con la diligencia posible. Esto no podía transcurrir sin competencia. Al principio se comportaban con seriedad burguesa. Pero supersaturado el mercado alemán y no hallando la mercancía eco alguno en el mercado mundial a pesar de los esfuerzos, el negocio se corrompió al estilo corriente germano por fabricación en serie, maleamiento de la calidad, sofisticación de la materia prima, falsificación de las etiquetas, simulacros de venta, giros y regidos y por un sistema de créditos carente de toda base real. La competencia se llevó a cabo en medio de una lucha enconada, que ahora se nos encomia y se nos falsea como revolución histórica mundial, como fuente de los resultados y conquistas más grandiosos (1).*

Para valorar correctamente esta gritería filosófica de mercado, que en el pecho del honrado ciudadano alemán despierta todavía un bienhechor sentimiento nacional, para hacer patente la mezquindad, la estrechez local de todo este movimiento de jóvenes hegelianos y, sobre todo, para descubrir el contraste tragicómico entre las aportaciones reales de estos héroes y sus ilusiones sobre esas aportaciones, es preciso contemplar todo el espectáculo desde un lugar situado fuera de Alemania."

---

(1) Por lo que hace a la seriedad en la producción y en los negocios, nadie suscribiría hoy ese cuadro sombrío que traza Marx del "estilo germano".

2. La ideología en general, especialmente la alemana.

Y en efecto, Marx contempla el espectáculo desde fuera de Alemania. Expulsado del suelo alemán el año 1843 ha pasado en París años activos con los representantes más calificados del movimiento proletario francés y ahora critica aquel olimpo intelectual germano desde Bruselas. Lo hace, pues, con la perspectiva que él desea y resume su diagnóstico: todos aquellos revolucionarios teóricos están encerrados dentro del círculo vicioso de la idea, de él no salen a la realidad. El idealista se finge un mundo falso de mitos, hipnotiza con él su conciencia y la de los demás, mientras por otro cauce sigue fluyendo el desorden real de los hombres reales de carne y hueso.

Decíamos que Marx critica a unos hombres, que dicen y no hacen. Ni podrán hacer nada, mientras sigan fantaseando dentro de su torre de marfil. Sugestión valiosa, mejor dicho, materia de examen serio para los intelectuales. ¿Qué función desempeñan dentro de la propia sociedad? ¿La del búho sesteante y remoto, la del comerciante cínico de ideas o la del fermento de promoción humana a través de la divulgación generosa, de la conciencia lúcida y de la palabra insobornablemente honrada?

Con todo esto tenemos ya una primera intuición: la idea no basta para resolver los problemas que plantea la vida. La conclusión de estos dos primeros párrafos es una llamada al realismo.

"La crítica alemana, hasta sus últimos esfuerzos, jamás ha abandonado el suelo de la filosofía. Muy lejos de examinar sus presupuestos generales filosóficos ha dejado crecer esos presupuestos sobre el terreno de un sistema filosófico determinado: el hegeliano. No sólo en sus respuestas, ya en sus mismas preguntas yacía la mistificación. Esta dependencia de Hegel es la razón por la cual ninguno de estos

nuevos críticos emprendió una crítica radical del sistema hegeliano, si bien cada uno de ellos afirma haber superado a Hegel. Su polémica contra Hegel, y entre ellos se limita a que cada cual abstrae un aspecto determinado del sistema hegeliano, y lo emplea contra todo ese sistema, así como contra los aspectos escogidos por los otros. Al principio se separan categorías hegelianas puras, no falseadas, como sustancia, autoconciencia; luego se profana estas categorías mediante denominaciones más mundanas, como género, individuo, hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana, desde Strauss hasta Stirner, se limita a ser crítica de las representaciones religiosas. Se tomó como punto de partida la religión existente y la teología que le es peculiar. Que fuera la conciencia o la representación religiosa se determinó de formas distintas en el curso ulterior del estudio. El progreso constaba en susumir, bajo la esfera de las representaciones religiosas o teológicas, las representaciones dominantes metafísicas, políticas, jurídicas, morales y demás; asimismo, declarar la conciencia política, jurídica, moral, como religiosa o teológica, y al hombre político, jurídico, moral, en última instancia al hombre, como religioso. Se presumía sin más el primado de la religión. Pero pronto se acabó declarando toda relación vigente como relación religiosa transformada en culto: culto del derecho, culto del estado. Por doquier había que habérselas exclusivamente con dogmas y con fe en dogmas. El mundo se fue sacralizando siempre en mayor grado, hasta que al fin el venerable San Max (Stirner) acabó sacralizándolo en bloque y consumó definitivamente el proceso.

Los hegelianos viejos lo habían comprendido todo con sólo reducir ese todo a una categoría lógica hegeliana. Los jóvenes hegelianos lo critican todo con sólo descubrir en su raíz representaciones religiosas y declararlo teológico. Ambos coinciden en la fe en el dominio de la

religión, de las ideas, del universal sobre el mundo real. Sólo que unos combaten ese dominio como usurpación, mientras otros lo celebran como legítimo.

Puesto que para estos jóvenes hegelianos las representaciones, los pensamientos e ideas, los productos de la conciencia hipostatizada por ellos cuentan como las verdaderas trabas del hombre, mientras que los viejos hegelianos las definían como los lazos auténticos de la sociedad humana, se ve claro que a los jóvenes sólo les queda combatir contra esas ilusiones de la conciencia, puesto que en su fantasía las relaciones entre los hombres, todas sus tareas e iniciativas, sus trabas y limitaciones son productos de la propia conciencia se proponen a sí mismos el imperativo moral de trocar su conciencia actual por la conciencia humana ideal. En esto son consecuentes. La conciencia humana es para ellos conciencia crítica. Por tanto, esa exigencia de cambiar la conciencia evoluciona hasta convertirse en la exigencia de interpretar el orden presente de otra forma, e. d. de reconocerlo a través de otra interpretación. Los jóvenes hegelianos son los mayores conservadores, a pesar de su "fraseología subversiva del orden cósmico". Los más jóvenes de entre ellos han encontrado la denominación precisa para su propia actividad, puesto que afirman luchar contra meras frases. Sólo que olvidan que ellos a esas frases no oponen más que frases y que, por tanto, no combaten un mundo real viciado; sólo combaten las frases de ese mundo.

Los únicos resultados a que ha llevado esa crítica filosófica se reducen a algunas aclaraciones histórico-religiosas sobre el cristianismo, para colmo bien unilaterales. Todas sus restantes aclaraciones no pasan de ser decoraciones marginales de su actividad teórica; con ellas creen haber hecho descubrimientos de alcance histórico universal.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido

preguntar por la relación entre la filosofía alemana y la realidad alemana, por la relación entre su propia crítica y su circunstancia material."

B) FUNDAMENTACION DE LA TEORIA MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Descartado el idealismo angelístico, que hace de la idea el motor único de cuanto acontece y secuestra el quehacer humano en la esfera puramente ideológica, Marx vira al extremo opuesto. Lo concreto sensible es lo real, de donde hay que partir. De ahí se nos revelará lo que es el hombre y la fuerza que impulsa su historia.

Consideramos en este apartado el conjunto de principios, que constituyen lo que pudiéramos llamar una historia fundamental.

1. Los principios.

Conviene distinguir entre historiador y filósofo de la historia. El historiador indaga qué pasa en la historia. El filósofo quiere saber qué es la historia. Y para esto necesita investigar qué condiciones se requieren para que sea posible la historia. Mientras el historiador narra los hechos, el filósofo fundamenta desde unos principios. Como filósofo intenta Marx fundamentar la historia.

¿De qué principios parte? Teniendo en cuenta el realismo objetivo ya establecido sus principios no pueden ser caprichosos: dogmas racionales previa y gratuitamente establecidos o datos empíricos aislados del concreto real y caprichosamente privilegiados con el título de principios ciertos. Tan subjetivo y tan abstracto (es decir, tan irreal) es el positivista como el racionalista.

Los presupuestos de Marx son los hombres reales, sus acciones y sus condiciones materia-

les de vida. Todo ese conjunto concreto del hombre natural y socialmente condicionado y actuando. Claro que lo real de esos hombres se entiende según la restricción arriba consignada: los hombres reales son los hombres entendidos física y sensiblemente con una organización corporal determinada que los capacita para relacionarse con la naturaleza de un modo específico y peculiar.

"Los presupuestos de los cuales nosotros partimos no son caprichosos, no son dogmas. Son presupuestos reales, de los cuales sólo en la fantasía puede abstraerse. Esos presupuestos son los mismos individuos reales, sus acciones y sus condiciones materiales de vida, así las que ellos previamente encontraron hechas como las que ellos engendraron mediante la propia acción. Son presupuestos constatables por la vía puramente empírica.

El primer presupuesto de la historia humana es naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes. El hecho original a constatar es la organización corporal de esos individuos y su relación para con la naturaleza restante, posibilitada por dicha organización. Naturalmente nos es imposible abordar por detalle la constitución física del hombre mismo, así como las condiciones naturales halladas por el hombre, e. d., las relaciones geológicas, orohidrológicas, climatológicas, etc. Todo tratado de historia debe partir de estas bases naturales y de su modificación en el curso del tiempo por la acción de los hombres."

2. La producción de la vida material.

Como viviente, el hombre es un ser de necesidad orientada a su satisfacción en la naturaleza. Pero mientras los demás animales son un producto pasivo del propio organismo y de su medio, el hombre se comporta activamente frente a la naturaleza, desencadena un proceso de iniciativas en que modifica la naturaleza,

adaptándola a sus propios fines. El animal se adapta, pero el hombre transforma. Y sus transformaciones van en auge progresivo, mediante un mejoramiento continuo de los instrumentos de transformación. Las golondrinas de hoy seguramente hacen sus nidos como las de hace treinta siglos, pero nuestras viviendas actuales han mejorado algo en relación con las de los trogloditas. La producción de la vida material no es, pues, mera multiplicación cuantitativa de individuos y medios; es un modo de producir, que puede progresar.

Con un salto de imaginación se traslada Engels a los lejanos umbrales de la prehistoria y sorprende emocionado aquellos aristocráticos simios, descubriendo los utensilios elementales, mancomunándose, creando el lenguaje y echando a rodar la bola de nieve de la historia humana. ¡La gran novedad del planeta! Así pueden afirmar los ideólogos marxistas que el trabajo ha creado al hombre y la sociedad humana.

Según eso, el trabajo es la actividad original que constituye al hombre. Es una actividad compleja, como el hombre mismo. Por ella busca éste satisfacer sus necesidades en la naturaleza naturalizándose él, e. d., adaptándose él a su medio natural y a los recursos que éste le brinda y humanizando la naturaleza, e. d., haciendo de ella como la ampliación de su propio organismo, informándola con su iniciativa libre.

Mediante el trabajo va el hombre produciendo los instrumentos de su vida material y con ellos su propia vida material.

De lo dicho se desprende que esa producción no es una creación "pura" de la nada; consta de los medios que los hombres encuentran ante sí. Por tanto, la historia se constituye por las posibilidades objetivas (económicas, técnicas, sociales, culturales) que cada generación va transmitiendo a las venideras.

Pero, por otra parte, es producción libre, e. d., consciente de esas posibilidades reales, y mediante esa conciencia, capaz de transformarlas con la propia acción. He ahí el otro elemento constitutivo de la historia.

La historia humana no será, por tanto, una mera prolongación de los procesos naturales, determinados ciegamente por leyes objetivas. Tampoco será un drama fantástico, moldeado por el puro capricho de sus actores. Será una dialéctica, un estira y afloja de dos fuerzas antagónicas, una unidad tensa de necesidad y libertad.

Puesto que hemos avanzado desde el punto de partida, debemos consignar los resultados de ese avance.

Primeramente, el punto de partida fue una exigencia de realismo frente a la fantasía idealista. Ahora se nos amplía ese realismo con un nuevo matiz. La acción libre (por la que el hombre se distingue del animal y es transformador de la naturaleza) para ser real no puede ser un capricho indeterminado. Tiene que enraizar en las condiciones reales, en que estamos inmersos. Marx define la libertad como una "necesidad hecha consciente". Y el análisis marxista partirá siempre de las condiciones reales y concretas de tiempo y lugar de cada hombre, de cada sociedad. Sólo así es posible toda desmitización y todo mejoramiento real.

En segundo lugar, Marx concibe al hombre como a un ser activo, que produce su propia vida. Es un paso más en la superación de la actitud contemplativa idealista; un paso más hacia el sentido de responsabilidad ante la historia, hacia la praxis revolucionaria.

"Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión, por lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como empiezan a producir sus medios de vida, un

paso condicionado por su organización corporal.

En cuanto los hombres producen sus medios de vida, producen indirectamente su misma vida material.

El modo cómo producen los hombres sus medios de vida depende, ante todo, de la constitución de los medios mismos encontrados y que, a su vez, deben perfeccionarse. Ese modo de la producción no debe considerarse únicamente desde el punto de vista según el cual es reproducción de la existencia física de los individuos. Es, más bien, un tipo determinado de la actividad de esos individuos, una forma determinada de manifestar su vida, una determinada forma de vida de los mismos.

Según exteriorizan su vida, así son los individuos.

Por tanto, lo que son se relaciona con su producción, con "lo que" producen y con el "cómo" lo producen.

Por tanto, lo que son los individuos depende de las condiciones materiales de su producción."

3. La producción es una colaboración social.

La producción de la vida material no es una tarea solitaria. Presupone un tráfico mutuo entre los individuos. Este tráfico es condición del desarrollo de la producción; por tanto, también de los mismos individuos. Aquí ampliamos el círculo de los elementos constitutivos de la historia y tocamos la sociedad, la dimensión más amplia del fenómeno humano, donde éste alcanza su concretez plena. Porque hablar de individuos o de grupos intermedios sin integrarlos en el área social completa, es andar aún por etapas provisionales. Cerrarse en esas etapas provisionales es optar por la abstracción.

De la condición social de la producción se deriva la división del trabajo. La producción ha de ser la obra total de un equipo cuyos miembros, con funciones diversas, se completen mutuamente. Y esa división del trabajo irá creciendo en el cuerpo social a medida que avance la historia, algo así como los órganos de un viviente se van diferenciando a partir de la célula primera.

"Esta producción comienza con el aumento de la población. Presupone, por tanto, un tráfico mutuo entre los individuos. La forma de este tráfico está, a su vez, condicionada por la producción.

Las relaciones mutuas de las diversas naciones dependen del nivel hasta el que cada una de ellas ha desarrollado sus fuerzas productoras, la división del trabajo y el tráfico interior. Este principio es universalmente aceptado.

Pero no sólo la relación de una nación con otra, sino también toda la articulación interna de esta misma nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su comercio interior y exterior. Hasta dónde ha desarrollado una nación sus fuerzas productoras se revela con toda claridad en el grado hasta el cual se ha desarrollado la división del trabajo.

Toda nueva fuerza productora en cuanto no es mera ampliación cuantitativa de las fuerzas productoras ya conocidas (p. ej., hacer un terreno cultivable) lleva consigo una nueva formación de la división del trabajo como consecuencia.

La división del trabajo dentro de una nación lleva, primeramente, consigo la división del trabajo industrial y comercial respecto a la agricultura y, con ello, la separación entre ciudad y campo y la oposición entre los intereses de ambos sectores.

Su evolución ulterior lleva a la separación entre el trabajo comercial y el industrial. Al mismo tiempo se desarrollan, mediante una ulterior división del trabajo, nuevas secciones dentro de los distintos ramos. La posición mutua de esas secciones particulares está condicionada por la forma de realización del trabajo rural, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estados, clases). Las mismas relaciones se muestran en un tráfico más desarrollado entre diversas naciones mutuamente."

C) APLICACION DE LA TEORIA

Las formaciones socio-económicas y sus formas diversas de propiedad

El proceso total de la producción comprende las relaciones del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí. El primer grupo de relaciones forma las fuerzas productoras: trabajadores más instrumentos de trabajo. El segundo grupo, las relaciones de producción.

La producción de la vida material (economía) con esa doble serie de relaciones constituye la base de toda la realidad humana. Pero ésta realidad humana nunca existe reducida a su dimensión básica. Juntamente con la base, en dependencia de ella y con cierta capacidad de reacción sobre ella, existen otros elementos derivados: organización social y política, cultura, ideología y religión. Todos estos elementos constituyen la superestructura.

Estas nociones nos capacitan para comprender lo que Marx entiende por "formación social".

La forma de producción condicionada por el grado de desarrollo de las fuerzas productoras junto con la forma peculiar de las relaciones de producción como base y la correspondiente

superestructura política e ideológica, todo esto unido lo comprende el materialismo histórico como una formación socio-económica (Wetter).

Con este esquema aborda Marx la historia y la divide en cinco formaciones socio-económicas sucesivas: sociedad primitiva, esclavista, feudal, capitalista y socialista.

Las fuerzas de producción (trabajadores más instrumentos de trabajo) son siempre el elemento activo, dinámico, de la historia. Al desarrollarse hacen saltar los moldes anacrónicos, en que ya no caben, y fuerzan así a la sociedad a ir cristalizando en otras formaciones sociales más avanzadas. La tensión se da principalmente entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción.

Hemos dicho anteriormente que la producción de la vida material es una colaboración social. Consecuentemente, los frutos de esa colaboración social deben ser también sociales. Al no darse esta consecuencia, al constituirse la propiedad privada y excluir a los productores inmediatos, la contradicción es evidente: Se origina un conflicto, que ninguna de las formaciones socio-económicas anteriores al socialismo logra superar.

"Los diversos grados de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas diversas de la propiedad; e. d., cada grado de la división del trabajo determina también las relaciones mutuas de los individuos y respecto al material, instrumentos y productos del trabajo."

a) Sociedad primitiva.—*"La primera forma de propiedad es la propiedad tribal. Corresponde al grado primitivo (no desarrollado) de la producción, en el cual un pueblo se alimenta de la caza y de la pesca, del pastoreo o, a lo sumo, de la agricultura. Presupone, en este último caso, una gran cantidad de terreno por cultivar. La división del trabajo es aún muy*

poco desarrollada en este grado y se limita a ser una ampliación de la división del trabajo ya dada naturalmente en la familia.

La estructuración social se limita, pues, a ser una ampliación de la familia: jefes patriarcales de la tribu, miembros de la misma, finalmente esclavos. La esclavitud, ya latente en la familia, comienza a evolucionar progresivamente con el aumento de población y de las necesidades y con la expansión del tráfico exterior, así como de la guerra y del intercambio comercial."

b) Sociedad esclavista.—*"La segunda forma es la antigua propiedad de la comunidad y del estado, que surge de la integración de varias tribus en un solo estado, mediante contrato o por conquista, y en el que permanece la esclavitud. Junto a la propiedad comunitaria se desarrolla la propiedad privada mueble, luego la inmueble; pero como una forma anormal de propiedad subordinada a la comunitaria. Los ciudadanos poseen poder sobre sus esclavos que trabajan, pero sólo dentro de la comunidad, y por lo mismo están ligados a la forma de propiedad comunitaria. Se trata de la propiedad privada y, a la vez, comunitaria de los ciudadanos, los cuales se ven forzados frente a los esclavos a permanecer en esta forma natural de asociación.*

Por lo mismo cae toda la organización social basada en esa situación y con ella el poder del pueblo tan pronto y en el mismo grado en que progresa la propiedad privada de inmuebles.

La división del trabajo se halla entonces más avanzada. Encontramos, en este caso, la oposición entre ciudad y campo; más tarde, la oposición entre los estados, que representan los intereses rurales y los urbanos, y dentro de las ciudades, la oposición entre industria y comercio marítimo. La relación clasista entre ciudadanos y esclavos se ha formado plenamente.

A toda esta concepción histórica parece oponerse el hecho de la conquista. Hasta ahora se ha venido haciendo de la violencia, la guerra, el saqueo o el asesinato la dínamis impulsiva de la historia. En este lugar sólo podemos limitarnos a los puntos capitales. Tomemos el ejemplo sorprendente de la destrucción de una civilización antigua por un pueblo bárbaro y de la formación de una nueva estructuración social, que parte de aquel hecho y comienza desde un nuevo principio (Roma y los bárbaros, feudalismo y Francia, imperio oriental y turcos). El pueblo bárbaro de conquistadores hace de la guerra misma una forma normal de relacionarse. Y esta forma normal se aplica más celosamente cuando el incremento de población crea más necesidad de medios de producción en la etapa primitiva de producción alcanzada.

Por el contrario, en Italia, debido a la concentración de latifundios (causada, aparte de compras y pagos de deudas, también por herencia; pues en aquella enorme degradación, en que los matrimonios van siendo cada vez más raros, desaparecen gradualmente las veneraciones viejas y todas sus posesiones vienen a muy pocos) y a la transformación de aquéllos en dehesas (ocasionadas, además de las causas económicas ordinarias aún hoy valederas, por la importación de trigo robado o impuesto como tributo y por la consiguiente falta de consumidores para los cereales italianos) desapareció casi por completo la población libre. Los esclavos morían continuamente y debían ser sustituidos por otros nuevos. La esclavitud permaneció en la base de la producción total. Los plebeyos, situados entre libres y esclavos, nunca superaron la condición de "proletariado mísero". Roma no salió nunca de la ciudad; siempre estuvo con las provincias en una relación exclusivamente política, la cual pudo liquidarse mediante acontecimientos igualmente políticos.

Con el desarrollo de la propiedad privada sobrevienen aquí las mismas relaciones, que

volveremos a encontrar en la propiedad moderna, sólo que a una escala distinta. Por una parte, la concentración de la propiedad, que comenzó muy pronto en Roma (prueba de ello, la ley licinia sobre el campo), avanzó con rapidez desde las guerras civiles y especialmente bajo los Césares; por otra parte, y en relación con esto, la transformación de los pequeños labradores plebeyos en un proletariado, que, sin embargo, en su posición media entre ciudadanos y esclavos no alcanzó un desarrollo autónomo."

c) Sociedad feudal.—"*La tercera forma es la posesión feudal o corporativa. Si la antigüedad partió de la ciudad y de su pequeña región partió la Edad Media del campo. La población, encontrada escasa, dispersa sobre una enorme superficie de tierra, que, por otra parte, no encontró gran crecimiento con los conquistadores, condicionó este cambio de planteamiento* (1). *Al contrario que Grecia y Roma, comienza la evolución feudal sobre un terreno mucho más extendido, preparado por las conquistas romanas y por la expansión de la agricultura, unida a aquéllas.*

Los últimos siglos del decadente imperio romano y la conquista por los bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productoras. Se hundió la agricultura, se desplomó la industria por falta de mercado, dormitó el comercio o se vio violentamente interrumpido, la población rural y la urbana decreció. Estas relaciones y la forma por ellas condicionada de organización de la conquista desarrollaron la propiedad feudal bajo el influjo de la constitución militarista germana. Esa propiedad descansa, como la tribal y la comunitaria, sobre una comunidad, a la que esta vez no se contraponen los esclavos de la antigua, sino los

(1) En la abolición de la esclavitud desempeñan primariamente esas condiciones materiales, "objetivas". El influjo del cristianismo y de la ética estoica no significa nada para Marx.

siervos, los pequeños labradores, como la clase inmediatamente productora. Al mismo tiempo, con la formación total del feudalismo comienza la oposición frente a las ciudades. La estructuración jerárquica de los bienes raíces y las escoltas armadas derivadas de la misma dieron a la nobleza el poder sobre los siervos. La organización feudal era (igual que la antigua propiedad comunitaria) una asociación frente a la clase dominada, inmediatamente productora. Sólo la forma de la asociación y la relación con los productores inmediatos era distinta, porque las condiciones de producción se habían previamente cambiado.

A esta disposición feudal de los bienes raíces correspondía en las ciudades la propiedad corporativa, la organización feudal de la artesanía. La propiedad consistía aquí exclusivamente en el trabajo de cada individuo. La necesidad de la asociación contra la nobleza asociada y rapaz, la necesidad de mercados comunes en un tiempo en que el industrial era a la vez comerciante, la creciente competencia de los siervos fugitivos afluyendo a las ciudades florecientes, la organización feudal de todo el campo; todo esto condujo a la formación de los gremios. Los pequeños capitales de artesanos privados progresivamente ahorrados y el número de éstos en medio de una población en aumento desarrollaron la doble relación de oficiales y aprendices, que produjo en las ciudades una jerarquía semejante a la del campo.

La propiedad principal consistía, pues, durante la época feudal, en los bienes raíces, con el correspondiente trabajo servil, de una parte, y en el trabajo propio con pequeño capital, que dominaba el trabajo de los oficiales, de otra. La articulación de ambos estaba condicionada por las limitadas condiciones de producción (la agricultura pequeña y elemental y la industria manufacturera).

En pleno florecimiento del feudalismo apenas tiene lugar una división del trabajo. Cada país

llevaba en sí la división entre ciudad y campo. La división de estados estaba muy rigurosamente caracterizada. Pero fuera de la división entre príncipes, nobleza, clerecía y labriegos en el campo y la separación entre maestros, oficiales, aprendices y pronto también la plebe asalariada, en las ciudades no existe otra clasificación de importancia.

En la agricultura hacía innecesaria una clasificación ulterior la labranza parcelada, junto a la cual se establecía el taller del mismo labriego. Cuanto a la industria, no existía aún división del trabajo en las artesanías particulares.

La división de industria y comercio se encontró ya en las ciudades más antiguas y se desarrolló en las nuevas posteriormente, una vez trabaron las ciudades relaciones mutuas.

La integración de comarcas más amplias en reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza rural como para las ciudades. La organización de la clase dominante, de la nobleza, ponía en todas partes un monarca a la cabeza (este proceso culmina en la monarquía absolutista)."

CONCLUSION

El materialismo histórico

Según lo dicho, se parte de los hombres reales productores de su vida material. No sólo porque esto sea lo más cercano a nuestra condición sensible y, por tanto, metódicamente más cómodo como punto de partida, sino porque esa producción material es lo original, lo fundante, de lo cual depende todo lo demás.

Materialismo, en un primer sentido, significa realismo. Significa que la conciencia del hombre no crea la realidad, sino que depende de ella. Y esa fue la primera afirmación de este

nuestro primer fragmento como crítica de la evasión idealista. Crítica plenamente aceptable.

Pero materialismo es también afirmación de la producción de la vida material como del fundamento adecuado de toda ideología. A la moral, a la metafísica, al arte o la religión no se le niega realidad. Pero sí se le niega "realidad autónoma", e. d., una realidad enraizada en otro mundo distinto del de la economía. Aquí aparece el materialismo, en todo su exclusivismo radical, como una negación del espíritu, pues hacer del espíritu un fenómeno derivado, un fiel satélite de la economía, es tanto como negarlo.

"*El hecho es, pues, el siguiente: individuos determinados, que realizan una actividad de forma determinada, contraen relaciones determinadas sociales y políticas.*

La observación empírica debe mostrar la relación de la estructura política y social con la producción; y esto empíricamente y sin mixtificación ni especulación alguna. La estructura social y el estado surgen continuamente del proceso de la vida de individuos determinados. Pero de estos individuos, no como ellos pudieran aparecer a su propia representación o a la ajena, sino como son realidad, e. d., como actúan y producen materialmente, e. d., tal como realizan su actividad bajo unas limitaciones, unos supuestos y unas condiciones independientes de su capricho.

La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, se encuentra inmediatamente inmersa en la actividad material y en el tráfico material de los hombres, expresión de la vida real.

Representación, pensamiento, actividad intelectual del hombre, aparecen aquí aún como efluvio directo de su comportamiento material. De la producción intelectual de un pueblo (tal como ésta se revela en la lengua de la política,

de las leyes, de la moral, de la religión, metafísica, etc.) vale lo mismo. Los hombres son los productores de sus propias hechuras e ideas, pero los hombres reales y activos, según se hallan condicionados por una determinada evolución de sus fuerzas productoras y de los efectos correspondientes hasta sus últimas derivaciones.

La conciencia no puede jamás ser otra cosa que el ser hecho consciente. Y el ser de los hombres es el proceso real de sus vidas.

Si en toda ideología aparecen los hombres y sus relaciones vueltos al revés, como en una cámara fotográfica, obedece este fenómeno a su proceso vital histórico, como la inversión de los objetos en la retina se debe a su constitución física.

Totalmente a la inversa de la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, se sube aquí partiendo de la tierra hacia el cielo. No se toma como punto de partida lo que dicen los hombres, lo que ellos se imaginan o representan. No se parte tampoco de hombres descritos, pensados, imaginados, representados para desde esa altura mental aterrizar en el hombre real. Se parte de ese hombre real, activo. Y desde su proceso de vida real se expone la evolución de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso real.

También las formaciones de nieblas cerebrales en el hombre son sublimados necesarios de su proceso vital material, empíricamente constatables y dependientes de presupuestos materiales. La moral, la religión, la metafísica y toda otra ideología y las correspondientes formas de conciencia no conservan, según lo dicho, por mucho más tiempo la apariencia de autonomía. Ellas no tienen historia ni evolución propias. Historia y evolución propias tienen sólo los hombres que desarrollan su producción material y su colaboración mutua en torno a la misma. Con esa su propia realidad

material cambian su pensamiento y los productos de su pensamiento.

No es la conciencia la que determina la vida, sino es la vida la que determina la conciencia.

En el primer tipo de reflexión se parte de la conciencia como si ella sola fuera todo el individuo viviente. En el segundo tipo (que corresponde a la vida real) se parte de los individuos reales vivientes y se considera la conciencia como conciencia "de los mismos".

Este otro tipo de reflexión no está libre de prejuicios. Parte de los supuestos reales y no los abandona ni un solo momento. Sus presupuestos son los hombres, no en un aislamiento fantástico o en una fijación inmóvil, sino en su proceso de evolución real, empíricamente intuitivo, bajo condiciones determinadas.

Tan pronto como se descubre este proceso vital, operante, deja la historia de ser una colección de hechos muertos, como ocurre aún en los empiristas abstractos, o una conspiración ilusoria de sujetos fantaseados, como se da en los idealistas."

Retengámoslo bien: "parte de los supuestos reales y no los abandona ni un momento". Esto quiere decir que todo el desarrollo ulterior del marxismo procurará mantenerse fiel al principio materialista.

Esta fidelidad hará difícilmente conciliable cuanto aquí ha quedado expuesto con lo que se dirá en el segundo fragmento, que ofrecemos a continuación.

Nuestra exposición ha quedado detenida en la sociedad feudal, pero la historia ha superado esa sociedad. Sigamos, pues, la historia.

II el hombre, eje del materialismo histórico

d) **La cuarta formación socio-económica: el capitalismo.**

Cada formación social va impulsando en su interior las fuerzas que al desarrollarse acabarán desbordándola, superándola y dando paso a una nueva formación.

Nos interesa continuar ese desarrollo desde la sociedad feudal. Crecen en ella las fuerzas de producción. Junto a las caseras empresas artesanas van apareciendo grandes empresas manufactureras con el mismo instrumental técnico, pero impulsando la división del trabajo. Aumenta el comercio, que encuentra un campo insospechado de expansión en el nuevo mundo descubierto. Una nueva forma de producción se va gestando en el seno de la sociedad feudal. La burguesía, autora de esa nueva forma, necesita un marco adecuado de expansión. Necesita un mercado, al menos, a escala nacional y necesita fuerzas de trabajo para su industria incipiente.

Ahora bien, las instituciones feudales impiden ese marco. Las muchas aduanas dentro de cada nación impiden la formación de un mercado nacional. La vinculación de los siervos a los señores feudales impide el libre empleo de aquellos por los comerciantes e industriales burgueses. Esto sin contar las tareas propias de las monarquías absolutistas. El dominio irresponsable del rey sobre las haciendas de sus súbditos, la posible inversión de la riqueza nacional en aventuras caprichosas y ruinosas (lujo real, guerras dinásticas, etc.), constituyen una grave rémora para el progreso.

Sólo haciendo saltar este marco institucional, anacrónico y paralizador podrá abrirse paso la clase entonces ascendente, la burguesía.

Comienza la época de las revoluciones burguesas (la inglesa, en 1688; la francesa, en 1789). Se inaugura una nueva formación socioeconómica: el capitalismo.

Las características de esta nueva formación se pueden resumir así:

- auge poderoso de las fuerzas de producción, gracias al maquinismo, que posibilita la formación de la gran industria; aumenta la división del trabajo y se amplía el mercado a escala mundial;
- las relaciones de producción descansan sobre la propiedad privada de los medios de producción;
- socialmente se da ahora el antagonismo de clases entre los propietarios de esos medios de producción (capitalistas) y los productores inmediatos (obreros). El método de explotación varía respecto al despotismo abierto de la época feudal. Ahora es el despotismo larvado bajo la capa puramente formal de los derechos humanos y de la democracia. Legalmente se reconocen unas libertades. El haber descubierto con tan notable rigor la hipocresía de las democracias liberales

constituye un mérito apreciable del análisis marxista.

Ahora bien, así como las economías de las épocas anteriores tuvieron sus teóricos, la economía capitalista también tiene los suyos. Crean la nueva ciencia de la nueva forma de creación de riquezas llamada Economía nacional.

¿Cómo caracterizaríamos la Economía nacional? Pretende ser una ciencia de las relaciones económicas. Los economistas en cuestión ven esas relaciones como:

— un sistema de leyes objetivas, que funciona con la misma necesidad fatal que las leyes físicas;

— un conjunto de medios, ordenados exclusivamente al aumento de la riqueza. Toda otra consideración está fuera de la cuestión.

Inglaterra va a la cabeza en la revolución industrial y en sus consecuencias económicas y sociales, tanto que toda la crítica de Marx tiene principalmente a la vista la sociedad inglesa. Amparada bajo el "laisser faire" liberal, la burguesía inglesa desarrolla la industria y se enriquece. Todo el sistema económico, objetivo, cerrado, esquiva una pregunta. Si, como dijo Locke, el trabajo es el título a la propiedad, ¿cómo se cumple esto respecto a los "productores inmediatos"? Absorbida en un mundo de cosas, la economía liberal olvida al hombre. Y el hombre venía siendo la víctima de todo un sistema inhumano (v. p. ej., *La revolución industrial del s. XVIII,* PAUL MANTOUX, Madrid, Aguilar, 1962).

Aquí es donde se inserta la crítica de Marx. Nuestro segundo fragmento está tomado del artículo titulado "Para una crítica de la Economía nacional". Los apuntes reunidos bajo ese título forman como el boceto de *El Capital.* La primera parte de ese amplio artículo es el esquema para las clases que dio Marx en la Unión de trabajadores de Bruselas el año 1847.

De esa primera parte tomamos nuestro fragmento.

Dicho fragmento nos ayudará a completar nuestra exposición histórica. En él aparece una descripción, ciertamente incompleta, pero suficiente para nuestro propósito actual de la cuarta formación socio-económica, e. d., del capitalismo.

A esa descripción se añade un interés único. Se trata de la formación dentro de la cual vive Marx, de la que él analiza y por cuya superación él trabaja. De aquí que al tratarse del capitalismo nos ofrezca Marx no sólo una exposición histórica como las anteriores, bien someras y vagas, por cierto, sino también y, sobre todo, sus ideas sobre el hombre, sujeto de la historia. Entramos, por tanto, en la parte principal de nuestro trabajo.

En el fragmento que hemos escogido se puede ir siguiendo un desarrollo lógicamente riguroso del pensamiento marxista.

Comienza éste con una crítica de la economía nacional por su falta de fundamentación científica. Continúa fundando científicamente el análisis de dicha economía, situándola en el contexto del sujeto, en el contexto de la acción humana, de la praxis, en el que únicamente puede encontrar explicación. Desde ese contexto u horizonte humano denuncia la praxis alienada capitalista. Una tercera parte amplía el círculo de la consideración a las dimensiones natural y social del hombre. Finalmente, se proclama el imperativo de la praxis revolucionaria.

A) FALTA DE CIENCIALIDAD DE LA ECONOMIA NACIONAL

Como buen hegeliano, Marx piensa cada fenómeno en el contexto real y total de todas las condiciones que lo realizan. Cada fenómeno real depende con necesidad interna de las condiciones que lo ponen. Conocer los fenómenos

reales como dependientes con necesidad objetiva del conjunto de condiciones que lo ponen (esencia) es conocerlos científicamente. El conocimiento desde la esencia es el único científico. Conocimiento necesario y objetivo del proceso real, en que los fenómenos se conectan con necesidad objetiva.

Y esto es lo que falta a Economía nacional. Presenta un conjunto de leyes, que no acierta a organizar mediante un principio de unidad y una conexión rigurosa. Y una ciencia no se concibe si no alcanza la más rigurosa unidad entre principios y conclusiones. Para la Economía nacional, las leyes parecen casuales. Se derivan, a lo sumo, de la imaginación feliz o del sentido práctico, o mejor aún, de la codicia natural (y como tal, justificable) de los industriosos burgueses, que han puesto en marcha el sistema más eficaz de enriquecimiento y progreso que jamás haya conocido la historia. Algo así como si justificáramos los teoremas geométricos por la extraña costumbre de tantos señores serios que lo formulan, o por la estética de las líneas geométricamente puras y no desde unas relaciones inteligibles matemáticamente objetivas y necesarias. Eso sería el entretenimiento trivial de un casino de aldea, pero no una ciencia.

Así, por ejemplo, habla la Economía nacional de la propiedad privada de los medios de producción y del consiguiente capital, como de algo en sí evidente; presupone, asimismo, el interés del capitalista como un hecho en sí suficientemente claro. No ve que puestos estos principios, toda una cadena de fenómenos (monopolios, competencia, pauperación progresiva de los más, cada vez más; acumulación progresiva de los menos, cada vez menos; finalmente, conflicto) se seguirá con necesidad objetiva. Y no vale la mera buena voluntad, si se deja intacta la raíz de todo ese proceso destructivo de la historia humana.

Si Marx niega valor científico a la Economía

nacional por faltarle la unidad rigurosa y la conexión lógica de todos los fenómenos entre sí y con la esencia, también negará valor científico a todas aquellas formas de socialismo que intentan una transformación social en nombre de los principios morales. Son socialismos "utópicos", porque no tocan la raíz real del desorden.

Este objetivismo no es sino una mera variante del realismo, es decir, del materialismo con que comenzamos nuestro trabajo. En nombre de él y del sistema de fenómenos que lo constituyen, Marx presenta su socialismo como el único socialismo científico.

"La Economía nacional parte del hecho de la propiedad privada. Ella expresa simplemente el proceso material de la propiedad privada (la cual, en realidad, sigue ese proceso) en fórmulas abstractas y universales que le sirven como "leyes". Pero ella no demuestra esas leyes, es decir, ella no demuestra cómo surgen esas leyes de la ,sencia de la propiedad privada. La Economía nacional no nos da ninguna instrucción sobre la razón de la división entre trabajo y capital, entre capital y tierra. Si, por ejemplo, determina la relación entre salario y ganancia del capital, le sirve como última razón el interés del capitalista; es decir, ella da por supuesto aquello que únicamente se propone desarrollar.

A cada momento sale a relucir la competencia. La Economía nacional la explica por circunstancias exteriores. Pero no dice absolutamente nada sobre hasta qué punto esas circunstancias exteriores, aparentemente casuales, son realmente la expresión de una evolución necesaria. Hemos visto cómo a esa economía el cambio comercial mismo le parece un hecho casual. Las únicas ruedas que el economista pone en movimiento son la codicia y la guerra entre los codiciosos: la competencia.

Precisamente porque la economía nacional no comprende la interdependencia del movi-

miento, por eso podía en ella contraponerse, por ejemplo, la doctrina sobre la competencia a la doctrina sobre el monopolio, la doctrina sobre la libertad industrial a la doctrina sobre la corporación, la doctrina sobre la división de parcelas a la doctrina sobre latifundios. Esto porque competencia, libertad industrial, división de tierras, se entendían y desarrollaban como consecuencias accidentales, intencionadas, arbitrariamente impuestas, y no como consecuencias necesarias, inevitables y naturales del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal."

B) PRAXIS Y DIALECTICA

Hemos llegado al punto en que precisamos un esclarecimiento de las nociones más fundamentales del pensamiento marxista: praxis y dialéctica.

Praxis. — Nos conviene retomar ahora los principios establecidos anteriormente para fundamentar la historia: Los hombres reales como productores de la propia vida material. Todo esto lo vimos anteriormente expuesto como reacción contra la actividad contemplativa, con lo cual el valor de la actividad productora adquiría mayor relieve.

Esta actividad quedó entonces casi reducida al trabajo. Pero el trabajo no representa el único tipo de actividad humana. Además de la producción directa de los medios materiales de vida, además de la actividad directamente ejercida sobre la materia sensible, además de la ampliación de su organismo físico mediante el organismo técnico, el hombre ejerce otros tipos de actividad. Colabora a la formación de la comunidad, reflexiona sobre la realidad que le rodea o tal vez crea una obra bella. La política, la filosofía o el arte son también tipos de actividad humana.

El común denominador de todos esos tipos de actividad es que todos ellos deben tender a un único fin: la creación del hombre mismo.

El hombre fabrica un objeto, proyecta una legislación o escribe una poesía. Mediante ese hacer otras cosas se está haciendo a sí mismo. Ya decía el viejo Aristóteles que el hombre mediante sus acciones libres debe llegar a ser padre de sí mismo. Y esto es lo que se entiende por praxis en su sentido pleno.

La praxis no significa sólo el trabajo en su sentido estricto, es decir, como esfuerzo inmediatamente ejercido sobre la materia.

La praxis engloba todos los demás tipos de la actividad humana. Los radicaliza en cuanto los unifica en su último sentido, haciéndolos converger hacia la realización del hombre. Por cuanto el hombre se actúa en su propia acción y esa acción es tendencia a ser más, el hombre es esencialmente praxis. La doctrina marxista como expresión de un movimiento práctico es, pues, una filosofía de la acción. Con razón el conocido marxista R. Garaudy, hablando de la praxis, evoca al gran filósofo de la acción M. Blondel. Indudablemente existen puntos de tangencia entre la praxis marxista y la acción blondeliana. Sólo que Blondel enrola la acción en una dialéctica espiritualizante de cuño platónico. Ascendiendo por ella se va el hombre familiarizando con un más allá, en que definitivamente se encuentra con la fuerza real de su propia creación. Y aquí la divergencia con Marx es insalvable. La praxis marxista exige una rectificación continua de la base económica, "y sólo en dependencia de esa rectificación" será praxis creadora del hombre. No existe un más allá del que precise el hombre para ser más hombre. A esto volveremos más adelante.

Ahora, al ocuparnos de esta intuición clave que es la praxis, ¿cómo no hacerle justicia? ¿Cómo no valorarla con entusiasmo? Hay antropólogos que hacen del hombre un producto pasivo de sus circunstancias, de la densidad de población o del clima. Dóciles receptores, como los árboles. Los árboles nunca sueñan con transformar el terreno donde les tocó

echar sus raíces. Y, en efecto, a muchos pueblos se les predica todavía una moral de árboles: pasividad y orden, dormir, no pensar. ¡Inaceptable apología de la inacción y de la comodidad! La historia humana, drama de dolor y de esfuerzo, no refrenda ese código vegetativo.

¿No es, pues, la praxis el auténtico retrato del hombre? Siempre asediado por poderes aplastantes, desde una tormenta o una enfermedad hasta un mago esgrimiendo ídolos o un dictador o un sistema económico aparentemente tan fatal como los sistemas estelares o tal vez un ambiente asfixiante de abdicación y bajeza, este Prometeo (por quien el joven Marx sentía devoción) no se cansa de ser hombre, heroicamente rebelde. Una y otra vez despierta y aplasta al fetiche, como el león de Esopo a la rana que lo aterrorizaba. Una y otra vez despierta de la pesadilla mítica y se da cuenta que todo depende de él. ¿No es esto el despertar a la propia responsabilidad?

Responsabilidad y gozo profundo, eso es la acción humana como acción creadora. ¡La acción (exclama el romántico Goethe), la acción es la verdadera fiesta del hombre! Y, en efecto, el Creador bíblico creó entre las alegrías de una gran fiesta:

El asentó la piedra angular de la tierra «entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de los hijos de Dios» (Job 38, 7).

Dialéctica.—Si el hombre es praxis, actividad autocreadora, no logra hacerse de un solo gesto mágico. Debe irse labrando pacientemente a través de su vida. La praxis es un movimiento continuo de ampliación del ser humano, que se va poniendo en comunión progresiva con el todo: Naturaleza y sociedad. Como ese movimiento se va actuando en logros parciales, cada logro es en sí un crecimiento, pero, a su vez, denuncia en su parcialidad que algo más le falta. Así, al mismo tiempo que se afirma, debe empujar hacia su propia superación. Y de

ahí se origina la dialéctica de la praxis. La **dialéctica**, como forma del movimiento de la **praxis, se** caracteriza por dos notas fundamentales:

1. Es un movimiento entre contrarios, pues cada conquista parcial se niega a sí misma en confrontación con su contraria, que la complementa; por ejemplo: un hombre de vida alegre y despreocupada puede convertirse en un puritano o una sociedad anárquica está al borde de caer bajo la tiranía; este movimiento entre contrarios impulsa el desarrollo histórico, según el axioma del viejo Heráclito: "El conflicto es el padre de todas las cosas."

2. Es un movimiento entre contrarios, que tiende a alcanzar la totalidad de la realidad. Un movimiento de totalización. Si en la tensión está la forma del movimiento, en la totalización está su razón de ser, el fin que le da sentido. El ser humano está hecho para entenderlo todo, para quererlo todo. Unamuno lo expresó con su vigor característico: "La esencia del ser, más que el conato a persistir en el ser mismo, según enseña Spinoza, es el esfuerzo por ser más, por serlo todo: es el apetito de infinidad y de eternidad." Ciertamente, Marx considerará este deseo de infinito del individuo humano como un conato de evasión abstracta. Pero la Humanidad en su conjunto sí tenderá siempre a superar sus contradicciones en busca de una totalización creciente. Y esto nos basta por ahora.

Como el impulso vital de un rosal empuja tronco y tallos hacia arriba, los va coronando de hojas verdes y los sigue empujando con brío incontenible hasta que exploten los capullos y se redondee la totalidad orgánica de la planta, así la praxis empuja al ser humano en un movimiento dialéctico hacia un despliegue

total de sus posibilidades. Ni el puritano que hablamos se podrá sentir totalmente hombre en su puritanismo, ni la sociedad tiranizada se sentirá consumada con la tiranía. Por tanto, hay que seguir; mientras haya historia habrá dialéctica.

El conocimiento debe irse haciendo cargo de esa condición dialéctica de la praxis humana, apropiársela dialécticamente y, a su vez, influir en la misma praxis. Y entonces tendremos un conocimiento enraizado en la realidad humana, útil para vivir.

Este conocimiento es el que da ciencialidad a la economía. Marx no añade absolutamente nada a los factores de la Economía nacional (mercancía, moneda, capital). Simplemente los enraiza en el sujeto práctico, lo cual es arrancarlos de su firmamento abstracto y preguntar por su sentido a la luz de las necesidades del hombre. Dicho de otra forma, Marx integra aquellos factores en la dialéctica y los critica desde la praxis.

Los integra en la dialéctica. Describe los pasos rigurosamente determinados, que constituyen la unidad de todo el movimiento económico. En el texto que sigue veremos un buen ejemplo de esta consideración dialéctica, si bien ésta no alcanza su madurez hasta *El Capital.*

En segundo lugar, critica aquellos factores económicos desde la praxis, porque somete la economía nacional a esta pregunta: el sistema capitalista descrito ¿construye al hombre o destruye al hombre? Teniendo en cuenta que esta pregunta es como el eje que vertebra todo el marxismo, no ncesitamos abundar en cuanto quedó ya expuesto en la introducción: el marxismo se presenta como un paso más del humanismo occidental. Y, en efecto, este humanismo no progresará mientras no haya asimilado y realizado lo verdaderamente constructivo de la lección marxista: rectificación de la base económica al servicio del hombre.

Marx parte del sistema capitalista de su tiempo. ¿Qué hombres crea ese sistema? Unos hombres desdoblados, rotos. No crea hombres, los destruye.

Los hombres cautivos en el seno de ese sistema se encuentran en un estado de deshumanización radical. Se encuentran en estado de alienación. He aquí un término de origen hegeliano, que a través de Marx se ha integrado definitivamente en el léxico del humanismo actual.

La alienación no es un error teórico, es una situación existencial, que penetra y abarca el ser total del hombre. Este proyecta sus facultades y posibilidades, y con ello su propio ser, a un poder extraño. Vende su ser a ese poder, con lo cual su actividad, naturalmente ordenada a su propia realización, se torna ahora extraña y suicida. Es el reverso de la praxis y se la puede llamar, asimismo, "praxis destructora".

También la alienación está sometida a un proceso dialéctico. Y Marx va describiendo ordenadamente ese proceso. Parte del producto del trabajo continúa con el acto mismo de la producción y llega así hasta el productor mismo. Finalmente, totaliza la consideración hasta la naturaleza y la sociedad. En *El Capital* describe el movimiento total de modo más completo, haciendo ver cómo esa sociedad va evolucionando hasta provocar su propia superación.

Y todo este proceso va siendo comprendido desde el horizonte de la praxis creadora. La verdad es norma de sí misma y de la falsedad. Sigamos el mismo orden del fragmento marxista, simultaneando el claroscuro de esa doble visión.

C) DIALECTICA DE LA ALIENACION

1. Alienación del producto del trabajo.

Marx parte del elemento más objetivo y tangible: el producto del trabajo. Entre el obrero y su producto debe estrecharse un lazo natural. Primeramente, porque el producto es como una imagen u objetivación del propio ser del hombre. Este se siente ligado a su obra como con lazos paternales. En segundo lugar, porque el hombre llegará a su madurez humana a través de sus productos. ¿No resultan estrechos, abstractos, los conceptos de hombre como de una "cosa que piensa", o como de un compuesto de alma y cuerpo? ¿No se extiende el ser del hombre más allá del recinto íntimo de su conciencia y más allá de su cuerpo hasta su circunstancia, hasta el mundo entrañable de sus semejantes y de sus creaciones e instrumentos, de suerte que en ese mundo precisamente es donde se ve promovido o destruido hasta lo más hondo de su ser?

En efecto, aquellas relaciones que lo ligaban a su producto, al producto propio de su trabajo, se rompen o, lo que parece peor todavía, se invierten en el sistema capitalista, descrito por la Economía nacional. Lejos de ser como un hijo, se convierte el producto en un poder extraño; lejos de contribuir a realizar al trabajador, lo destruye.

El origen de ese desorden homicida está en el olvido de la relación inmediata entre el productor y su producción.

"No tenemos que trasladarnos a ningún estado original del hombre, fantaseado por demás, como hace el economista, cuando quiere explicar algo. Semejante estado original no explica nada. Unicamente traslada la cuestión a una lejanía gris, nebulosa. El economista da por supuesto, en forma de un hecho, de un acontecimiento, lo que él precisamente debía probar, e. d., la conexión necesaria entre dos cosas, p. ej., entre división de trabajo e intercambio comercial. De esta forma explica la teología el origen del mal mediante la caída en el pecado, e. d., da por supuesto como un hecho, en la forma de una historia lo que debía probar.

Nosotros partimos de un hecho económico presente. El obrero se vuelve más pobre, mientras más riqueza produce, mientras su producción se agigante en fuerza y dimensión.

El obrero va siendo una mercancía cada vez más barata, mientras más mercancías va produciendo. Con la valoración del mundo de las cosas crece la desvaloración del mundo de los hombres. El trabajo no solamente produce mercancías; él se produce a sí mismo y al trabajador, por cierto en la misma proporción en que produce mercancías.

Este hecho no quiere decir más que esto: el objeto que produce el obrero se le enfrenta como una cosa extraña a él mismo, como un poder independiente del hombre que lo produce.

El producto del trabajo es el trabajo mismo cristalizado en objeto, cosificado. Es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su propia objetivación.

Esta realización del trabajo aparece en la economía nacional como desrealización del trabajador. La objetivación como pérdida del objeto, como esclavitud bajo su poder; la apropiación como alienación y desposesión.

La realización del trabajo parece desrealización hasta tal grado, que el trabajador se aniquila hasta morir de hambre. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador de los objetos más imprescindibles se ve privado de ellos y de la vida misma.

Sí, el trabajo se convierte en un objeto que el trabajador puede dominar sólo a costa de los esfuerzos más ímprobos y con las interrupciones más irregulares. La apropiación del objeto es hasta tal punto alienación, que mientras más

productos produce el obrero, tanto menos puede poseer y tanto más cae bajo la dominación de su propio producto, el capital.

Todas estas consecuencias enraizan en el hecho de que el obrero se relaciona con el producto de su trabajo como con un ser extraño. Ya que según esto está bien claro lo siguiente: mientras más actividad desarrolla el obrero, tanto más fuerte va siendo el mundo extraño, que él se va creando frente a sí, tanto más se empobrece él y tanto menos le va perteneciendo su mundo interno. Ocurre como con la religión. Cuanta más riqueza proyecta el hombre en Dios, tanta menos conserva para sí. El trabajador proyecta su vida en el objeto. Desde entonces su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Por tanto, mientras más intensa es su actividad, tanto más desposeído se vuelve el trabajador.

Consideremos todo esto un poco más al detalle.

El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Este mundo es la materia, sobre la cual se realiza su trabajo, en la cual se ejerce, de la cual y mediantc la cual produce algo.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo el medio de vida, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos, sobre los cuales se realiza, así también ofrece aquélla, por otra parte, medios de vida en sentido más estricto, e. d., los medios de subsistencia física del trabajador mismo.

Por tanto, mientras más se apropia el trabajador del mundo exterior mediante su trabajo, tanto más se priva de medios de vida en un doble aspecto: primero, en cuanto ese mundo exterior sensible cada vez deja más de ser un objeto apropiado a su trabajo; en segundo lugar, por cuanto ese mundo va dejando más de ser un medio de vida en el sentido inmediato, un medio para la subsistencia física del trabajador.

Según esa doble dirección se convierte el trabajador en un esclavo de su propio objeto. Primero, en cuanto percibe una materia para su trabajo; segundo, en cuanto percibe un medio para su vida en cuanto sujeto físico. El colmo de esa esclavitud es que él solamente en cuanto trabajador puede conservarse como sujeto físico y necesita ser sujeto físico para poder ser trabajador.

La alienación del trabajador en su objeto se expresa según las leyes de la economía nacional, de forma que mientras más produce el trabajador tanto menos tiene para su subsistencia. Mientras más valores produce, menos valioso se vuelve él mismo y más indigno. Mientras más decoroso se presenta el producto, más deforme se vuelve el productor; mientras más civilizado el objeto, más bárbaro el trabajador; mientras más poderoso parece el trabajo, más débil se vuelve el que lo realiza; mientras más ingenioso es ese trabajo, más vacío de ingenio y más esclavo de la naturaleza se queda el obrero.

La economía nacional oculta la alienación en la esencia del trabajo, por cuanto no considera la relación inmediata entre el trabajador y su producción. En efecto, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero desposesión para los obreros. Produce palacios, pero cuevas para éstos; produce belleza, pero estropea, lisia al obrero. La economía sustituye el trabajo manual por la máquina, pero arroja a una parte de los trabajadores a la condena de un trabajo bárbaro y convierte en máquinas a la parte restante. Un trabajo que debía servir para la realización del espíritu, pero que para el trabajador sólo produce estupidez y cretinismo. La relación inmediata del trabajo con su producto es la relación del trabajador con los objetos de su producción. La relación del pudiente con los objetos de la producción misma es sólo una consecuencia de esa primera relación y en todo caso debe confirmarla.

Por tanto, si preguntamos, ¿cuál es la relación esencial del trabajo con la producción?, preguntamos al mismo tiempo por la relación del trabajador con la misma."

2. Alienación del acto mismo del trabajo.

El juego o la creación artística son actividades profundamente humanas. En ellas se afirma el hombre a sí mismo, viviendo el gozo creador de su libertad. A ellas puede aplicarse de una forma eminente cuanto dijimos a propósito del gozo de la acción creadora.

¿No atribuimos también ese gozo al trabajo? ¿No es el trabajo una fuerza transformadora y humanizadora del mundo? ¿No podría unificar la intención profunda de la praxis todas las formas de actividad humana en un ingente esfuerzo creador, en que se esfumara la frontera entre arte y artesanía? Tal vez, pero aquí hay que insistir en la siguiente condición: que la realización del trabajo sea libre. Y que ese trabajo se sienta estimulado por la fuerza motriz de toda acción libre: el valor, la bondad de lo que se hace y del hacerlo. Sólo el hombre que siente entusiasmo por su trabajo estará en la vía de la praxis creadora, se estará haciendo a sí mismo a través de su trabajo.

¿Puede darse esto en un campo de trabajo forzado? Eso eran para Marx las fábricas de su tiempo.

"Hasta ahora hemos considerado la alienación, la desposesión del trabajador solamente según la relación con el producto de su trabajo. Pero la alienación se manifiesta no solamente en el resultado, sino también en el acto de la producción, dentro de la misma actividad productiva. ¿Cómo podría el trabajador relacionarse de una manera extraña con el producto de su trabajo, si no se alienara ya en el acto mismo de la producción? El producto es sólo el resumen de la actividad. Por tanto, si el producto del trabajo es alienación debe la producción misma ser alienación activa, la alienación de la actividad, la actividad de la alienación. En la desposesión del producto del trabajo simplemente se revela la alienación ya existente en la actividad de ese trabajo.

¿En qué consiste la alienación del trabajo?

En primer lugar en que el trabajo se vuelve exterior al trabajador, e. d., no pertenece a su esencia. En que el trabajador, por tanto, no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino se niega; en que no se siente a gusto, sino desgraciado; en que no desarrolla ninguna energía libre, ni física, ni mental, antes bien, mortifica su propia naturaleza y arruina su espíritu. El trabajador comienza a encontrarse consigo mismo solamente fuera de su trabajo. Dentro de su trabajo se siente extraño a sí. Se siente en su propia casa, si no trabaja. Si trabaja, está en sitio extraño. Por lo mismo su trabajo no es libre, sino impuesto, trabajo forzado. Ese trabajo no es la satisfacción de una necesidad, sino simplemente el medio de satisfacer necesidades extrañas. Su extrañeza se le revela con toda claridad en el hecho de que cuando no existe ninguna presión física o de otro tipo, que lo empuje al trabajo, huye de él como de una epidemia. El trabajo exteriorizado, el trabajo en el que el hombre se aliena es un trabajo de autonegación, de suicidio.

Finalmente, se revela la exterioridad del trabajo respecto al trabajador en que no es ya su propia actividad, sino la de otro, en que su actividad no le pertenece, en que él en ella no se pertenece a sí mismo, sino a otro.

Como en la religión el juego espontáneo de la fantasía humana, del cerebro humano o del corazón, independiente del individuo, actúa sobre él como una acción extraña, divina o diabólica, así también es la actividad del obrero todo menos una realización de sí mismo. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Resultado de todo eso es que el hombre, el

obrero, se siente libre solamente en sus funciones biológicas de comer, beber y engendrar, a lo sumo tener una vivienda y adornarla, mientras se siente un animal en sus funciones humanas. Lo animalesco es lo único vivido como humano y lo verdaderamente humano se animaliza.

Comer, beber, engendrar, etc., son ciertamente funciones auténticamente humanas. Pero en la abstracción que las escinde del ámbito restante de actividades humanas y las convierte en los fines últimos y exclusivos de la vida son acciones de animales."

3. Alienación de sí mismo.

El filósofo escolástico parte del objeto y va al acto (actus specificantur ex objecto). Del acto total intencional (acto más objeto) pasa al sujeto sustancial. Marx sigue este camino sintético.

La separación operada entre producto y producción, de una parte, y productor inmediato, de otra, penetra aún más hondamente hasta escindir al hombre mismo, lo que equivale a destruirlo.

Para establecer esta verdad, Marx delínea los fundamentos de su antropología. Dos fundamentos: El hombre es un ser genérico, con duplicidad de funciones.

1) el hombre es un ser genérico.

La forma de actividad vital constituye el carácter propio de una especie de vivientes, dice Marx. Ahora bien, el animal busca en la naturaleza la satisfacción de necesidades determinadas de un modo totalmente determinado. Cautivo en la estrechez rígida de su especie, su actividad vital reviste un carácter de monotonía unilateral insuperable. Todos los animales de una especie satisfacen las mismas necesidades de la misma forma. Todos los animales de la misma especie se sienten estimulados únicamente por unos objetos determinados. Todo el resto de la naturaleza queda como un país oscuro y sin interés, como un reino indescifrable. ¿Qué puede significar para un hipopótamo una buena botella de Jerez?

Todo lo contrario en el hombre. Este aborda la naturaleza con una intención genérica, es decir, plantea a la naturaleza una interrogación total, universal. Sus necesidades no se pueden inventariar en una lista sumaria. La indeterminación que comporta esa intención universal hará del hombre en un primer momento biológico un ser vacilante y débil frente al animal, preciso y eficiente en todos sus movimientos. Pero a su vez esa indeterminación genérica revela el carácter abierto del ser humano, capaz de un desarrollo indefinido. El animal es como el hierro; una vez labrada su figura no se puede modificar. El hombre es como el barro blando, materia plástica y proteica, capaz de revestir todas las figuras imaginables.

Ahora bien, esa debilidad e indeterminación ya en los estratos más bajos de la biología anuncia que ese organismo debe ser compensado y completado por una fuerza universal y superior, que es la que constituye el ser genérico del hombre: La conciencia y la libertad.

La actividad, consciente y libre como actividad genérica, forma el carácter de la especie humana.

A esa actividad, intencionalmente universal, responde la naturaleza in-

orgánica también en toda su universalidad. Al hombre le interesa todo cuanto le rodea y pugna continuamente por desbordar ese círculo de su circunstancia, porque también le interesa cuanto no le rodea. "El ámbito de la naturaleza, del cual vive el hombre, es más universal", nos dirá Marx.

2) con duplicidad de funciones.

Como acabamos de ver el hombre posee un tipo de vida que lo distingue del animal. Marx lo ha llamado vida genérica.

Pero esa vida genérica aflora en el hombre como la maduración de la vida biológica, vegetativo-sensitiva. La supera sin excluirla; al contrario, apoyándose en ella continuamente pugna por su total desarrollo.

La vida humana se constituye, por tanto, por una doble serie de funciones biológicas y genéricas.

Tenemos aquí como un esquema del "hombre doble" de la filosofía perenne.

¿Cómo se relacionan esos dos órdenes del vivir? Para Marx es la vida genérica la que caracteriza al hombre. Por tanto, la vida genérica tiene cierta razón de fin. Tanto que la actividad biológica no llega a ser auténticamente humana si no se integra en la actividad genérica, en la libertad. La frase de Marx, que cierra el párrafo anterior, anuncia como el fundamento de toda ética respecto a las actividades biológicas del ser humano.

Dada esta concepción básica del hombre, ¿qué ocurre en la alienación? Marx ofrece una descripción del fenómeno de la alienación que reviste el máximo interés. La alienación aparece como una inversión y como una mutilación.

a) una inversión.

Al trabajador se le da la oportunidad de que piense únicamente en orden a su actividad técnica, se lo mecaniza. Personalmente ese pensamiento no lo enriquece lo más mínimo. Es puramente su instrumento para poder comer, dormir, engendrar, etcétera. Dicho en otros términos, su actividad genérica se subordina totalmente a su actividad biológica. Santo Tomás, Aristóteles y, en general, todos los teóricos del ocio convienen en condenar esa inversión. Para ellos el hombre debe liberarse de la urgencia biológica, a fin de realizar su ser libre y superior.

"Hemos considerado el acto de alienación de la actividad humana (del trabajo) en una doble dirección: 1) La relación del trabajador con el producto del trabajo como con un objeto extraño que lo tiraniza con su poder. Esta relación es al mismo tiempo la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos de la naturaleza como con un mundo extraño, que se le enfrenta hostilmente. 2) La relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta relación es la del trabajador con su propia actividad como con una actividad extraña que no le pertenece. Es la actividad como sufrimiento, la fuerza como desfallecimiento, la procreación como castración, la propia energía física y mental del trabajador, su vida personal (la vida no es otra cosa que actividad) como una actividad vuelta contra él, independiente de él, que no le pertenece. La alienación de sí mismo como antes lo fue de la cosa.

Nos queda aún deducir una tercera determinación del trabajo alienado, partiendo de las dos anteriores.

El hombre es un ser genérico, no sólo en cuanto práctica y teóricamente hace del género (tanto del propio como del de las demás cosas) su objeto, sino también (y esto es sólo una expresión distinta para la misma cosa) en cuanto se comporta consigo mismo como con el género presente y vivo, en cuanto se comporta consigo como con un ser universal y, por tanto, libre.

La vida genérica, tanto del hombre como del animal, consiste físicamente en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica y cuanto más universal es el hombre que el animal tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica, de la cual él vive. Así como plantas, animales, piedras, aire, luz, etc., teóricamente forman una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de las ciencias naturales, en parte como objetos del arte (su naturaleza, sus medios de vida, etc.), así también forman prácticamente una parte de la vida y de la actividad humanas. Físicamente sólo puede vivir el hombre de esos productos naturales, ya sea en la forma de alimentación, calefacción, vestido o vivienda.

La universalidad del hombre se revela prácticamente en la universalidad con que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico, así en cuanto: 1) Ella es medio de vida, como en cuanto: 2) La materia es el instrumento y el objeto de su actividad vital.

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, e. d., la naturaleza en cuanto ella misma no es cuerpo humano.

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir: La naturaleza es su cuerpo, con el cual él debe permanecer en continuo contacto para no perecer. Que la vida física y mental del

hombre depende de la naturaleza no tiene otro sentido, sino que la naturaleza está en dependencia consigo misma, puesto que el hombre es una parte de la naturaleza.

Por cuanto el trabajo aliena para el hombre: 1) La naturaleza, y 2) A sí mismo aliena también para el hombre el género, convierte la vida genérica en un simple medio para la vida individual. Primero aliena la vida genérica y la vida individual, y en seguida convierte esta última en fin de la primera (Marx designa aquí vida individual el conjunto de funciones biológicas de que antes hablamos).

En primer lugar se presenta al hombre su trabajo, la actividad de su vida, la vida productiva misma solamente como un medio para satisfacer una necesidad, la necesidad de sustentar la existencia física.

Pero la vida productiva debe ser la vida genérica. Debe ser un vivir que engendre vida. En la forma de actividad vital consiste todo el carácter de una especie, su carácter genérico. Ahora bien, la actividad libre consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece como un medio de vida.

El animal es unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. El es su actividad.

Pero el hombre hace su misma actividad vital objeto de su voluntad y de su conciencia, posee actividad vital consciente. Su actividad no es una determinación con la cual él se confunda, como el animal con la suya. Por la actividad consciente se constituye el hombre como ser genérico. El es únicamente un ser consciente, e. d., su propia vida es para él objeto únicamente en cuanto él es un ser genérico. Sólo mediante eso es su actividad una actividad libre.

El trabajo alienado invierte esa relación, por cuanto el hombre precisamente como ser consciente convierte su actividad (su esen-

cia) exclusivamente en un medio para su nuda existencia."

b) una mutilación.

Avanzando en la consideración anterior se puede afirmar que reducir la vida libre a simple instrumento de la vida animal equivale a tanto como a destruirla. El hombre queda privado de la parte más humana de sí mismo. Y siendo la persona humana exigencia radical de integración, de comunión con todos y con todo, más que de mutilación pudiéramos hablar de una verdadera destrucción de la persona.

El haber resaltado esto es mérito innegable de la antropología de Marx y nos ocuparemos de ello más adelante.

Pudiéramos representar lo dicho mediante el siguiente esquema:

hombre:

naturaleza sociedad	1)	producción material	genérico biológico
	2)	producción de sí o satisfacción de necesidades	

En el primer momento se emplea el hombre total, biológico y genérico. En el segundo momento, que corresponde a la realización de sí mismo, sólo el hombre biológico queda atendido. Esto es mutilación, que aún se ampliará al mostrarse el hombre escindido de su medio pleno, naturaleza y sociedad.

Podemos añadir que en los textos de Marx que hemos ofrecido sólo se habla de la alienación del obrero. Sin embargo, para Marx también el capitalista se halla alienado. El ídolo de la riqueza levanta un muro entre él y los demás hombres, entre él y la naturaleza integrada libre y conscientemente en la propia vida. El capitalista vive en la abstracción, totalmente incapacitado de todo lazo auténticamente humano. Y otro tanto puede decirse de cuantos viven en esa sociedad de alienados y no toman conciencia de la verdadera situación ni, por tanto, actúan para superarla.

"La realización práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica es el acto por el que el hombre se acredita como un ser genérico, e. d., como un ser que se comporta con el género como con su ser propio o consigo como con un ser genérico. Ciertamente también produce el animal. Se construye nidos, mansiones, como la abeja, el castor, la hormiga, etc., pero produce solamente lo que inmediatamente necesita para sí y para su cría. Produce unilateralmente, mientras el hombre produce universalmente. El animal produce solamente bajo el dominio de una necesidad física inmediata, mientras el hombre produce libre de necesidad física, más aún, comienza a producir verdaderamente en la libertad de esa necesidad. El animal se produce únicamente a sí mismo, mientras el hombre reproduce toda la naturaleza. El producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras el hombre puede contemplar libremente su producto. El animal produce únicamente según el módulo y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras el hombre sabe producir según el módulo de cualquier especie y en toda ocasión sabe adaptar a cada objeto su forma correspondiente. El hombre configura la naturaleza según las leyes de la belleza.

Precisamente en la creación de su mundo objetivo se acredita el hombre como un ser genérico. Esa creación es su laboriosa actividad vital. A través de ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por lo mismo la proyección de la vida genérica del hombre en cuanto éste se desdobla no solo mentalmente en su conciencia, sino realmente mediante su trabajo y se contempla a sí mismo en el mundo que él crea.

Por lo mismo, en cuanto el trabajo alienado arranca al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica y convierte en desventaja su ventaja respecto al animal. Acaba viéndose privado de su cuerpo inorgánico, la naturaleza."

EXCURSUS: marxismo y trascendencia, marxismo y cristianismo.

Hemos llegado al punto, en que podemos hacer una pausa para reflexionar. Las alusiones a la religión se han venido sucediendo y nos parece llegado el momento de encarar el problema.

Recordemos que desde un comienzo se presenta el marxismo como la negación de toda trascendencia (es decir, de toda realidad más allá del mundo y de la historia). De esta forma la religión, como una actividad esencial del hombre, se hace impensable.

Marx ha descrito la alienación como una inversión y como una mutilación. La descripción es totalmente correcta, constituye una verdadera fenomenología de la deshumanización del obrero.

Pero el marxismo no es una mera descripción. Se presenta más bien como la comprensión del hombre, que es apertura y aspiración a la totalidad.

Y para ser eso necesita razonar, fundar suficientemente los hechos que constata y describe. El mismo Marx exige, según vimos, esa fundamentación rigurosa a la economía nacional y él cree aportarla mediante la praxis.

Ahora bien, ¿cómo justificar la inversión arriba descrita?, ¿cómo no reconocer que esa inversión implica un juicio valorativo de la vida genérica como del fin de la praxis? Y esto no como la solución episódica de un análisis limitado y concreto, sino como un esquema antropológico que debe jerarquizar constantemente los valores que estimulan toda praxis. Como criterio universal.

En este caso la inversión descrita implica el valor trascendente de la vida genérica. Bigo lleva razón.

Pero Marx evita toda justificación trascendente que tome sus raíces de un más allá.

Esto podía muy bien haberse quedado en una precaución metódica, ya que las justificaciones trascendentes se prestan a todo género de evasiones. Marx, sin embargo, no se queda en esa cauta reserva, sino que arriesga el paso radical: no existe ninguna justificación trascendente, porque no existe ningún transmundo más allá de éste visible. Personalmente, Marx nunca aceptó a Dios. Tenía conciencia de haberse liberado de ese fantasma desde muy joven y sólo se comprometió con movimientos marcadamente ateos. El marxismo es ateo desde su cuna.

Pero es precisamente ese ateísmo lo que nos parece discutible, dada la concepción del hombre que acabamos de considerar.

Primeramente veamos la posición marxista respecto a la trascendencia en general, seguidamente nos ocuparemos de esa posición frente al cristianismo.

1) Marxismo y trascendencia.

Lo primero que debemos preguntarnos es ¿por qué rechaza Marx la trascendencia?

Marx observa que los ideales, del tipo que sean, desempeñan en el desorden social una función negativa. Son como un velo abstracto que se corre sobre la injusticia social para escamotear la conciencia de la misma. Sobre todo los ideales religiosos, porque siendo los que más prometen para la otra vida son los que más distraen de ésta.

Si investigamos la situación de las confesiones cristianas de la Europa del siglo pasado,

¿no dieron a Marx motivo para esa crítica? Aquella sociedad capitalista se decía cristiana. Pero todos vivían en ella para su hacienda, siendo así que el Evangelio dice que la vida del hombre no consiste en su hacienda (Lc 12, 15). En este sentido Marx no inventa el materialismo. Simplemente lo constata.

Mientras tanto, ¿qué hacía la iglesia anglicana para humanizar aquellos campos de trabajo forzado, que eran las fábricas de entonces? ¿Por qué se le escaparon los obreros a nuestra iglesia española y se fueron a beber esperanzas en el anarquismo con fervor religioso?

Concretamente en España apareció hacia fines del siglo pasado un libro notable escrito por un sacerdote virtuoso, cuyo título era *El liberalismo es pecado*. Libro de gran difusión y muy leído por nuestra gente piadosa hasta los años treinta. En él se pone en claro lo pecaminoso de las libertades liberales, de la libertad de conciencia, de expresión o de religión. ¿Pero dónde hay una sola alusión a la gran injusticia implantada por el libertinaje económico del "laisser faire"? ¿No nos resulta ahora ese libro un poco contagiado del mismo liberalismo que él anatematiza? Y ciertamente de lo peor del liberalismo. Pues las libertades arriba citadas que él condena, purificadas de su lastre sectario y egoísta, forman parte de la libertad cristiana de los hijos de Dios. ¿Pero qué fuerza imposible podrá subsanar el libertinaje de marras? Y lo que es más serio, ¿no refleja ese libro las líneas básicas de las encíclicas del siglo pasado hasta el año memorable de 1891? La Iglesia católica ha hecho su examen con seriedad. Ha pedido perdón por los descuidos y omisiones. A nosotros nos toca comulgar con esa actitud y colaborar activamente en la rectificación de la marcha.

Marx, según decíamos, encuentra el abuso de hecho. Y de ese hecho pasa a la negación

total. He aquí un paso lógicamente incorrecto. Aunque en la lógica vivida de su biografía más cabe decir que interpretó el hecho desde el contexto de esa negación atea en que ya se encontraba.

Por otra parte, afirman las dos tesis fundamentales del marxismo que el hombre es materia y a la vez praxis. Y en el corazón mismo de esa doble tesis fundamental es donde nos parece hallarse el problema.

Si la realidad es materia o pura referencia a la materia, ¿cómo encontrar en ella un estímulo suficiente para la praxis? ¿Cuál es el estímulo suficiente de un movimiento de humanización radical?

Marx no presenta otro estímulo que la superación del conflicto inmediato para preparar un futuro más humano. No existe más trascendente que el futuro, gustan afirmar los marxistas.

Habrá que seguir preguntando cómo nos realizaremos "cada uno de nosotros" en ese futuro. Y Marx calla. Ante el problema de la muerte no tiene respuesta. Porque decir que morir es la condición natural del hombre o perderse en distingos, como hace Kolakowski, no es ni plantearse el problema. Y nada digamos del ingenuo conato de querer reducir a cuantos sienten el aguijón del problema de la muerte a un determinado tipo de hombres, a un fenómeno particular, condicionado por la alienación burguesa. Todo se juega y se resuelve en la superficie sociológica.

Pero si el marxista siente horror ante la alienación burguesa, ¿qué decir de su respuesta al problema de la muerte? En ella se acaban de vaciar de sí mismos los constructores de la historia, sacrificados ante un futuro sin nombre ni apellidos, ¿no es esto la más radical alienación? Tal vez toquemos aquí la gran tragedia del marxismo. Obsesionado hasta el exclusivismo por el hombre concreto acaba

embebiéndolo en el género abstracto de los definitivamente mortales. ¿Y qué decir entonces de aquella praxis creadora y gozosa que nos entusiasmó unas líneas más arriba? Se quedará en un gesto honrado, digno del mayor respeto, pero sin luz ni eficacia final. Tampoco, por tanto, podrá seguir siendo creadora hasta el final, porque la praxis comunitaria iría realizándose mediante la desrrealización de todos sus sujetos reales. ¿Y qué sentido puede tener esto?

La acción humana sólo puede explicarse como una mediación entre un principio trascendente que la impulsa y el mismo principio que la atrae como fin. Una intención de absoluto fundamenta el acto libre humano. Al ponerse éste, alumbra aquélla todos los objetos, determinándolos y trascendiéndolos a la vez. Así se constituyen las ideas y los valores, que alimentan y estimulan toda la experiencia humana. Y ésta, para progresar normalmente, tiene que mantenerse fiel a la síntesis hecho-idea.

Se afirma que el núcleo del marxismo está en la síntesis teoría-praxis, según la doble tesis arriba recordada. Pero la síntesis marxista no nos parece representar la interpretación correcta de la experiencia humana. En ella la teoría se materializa y la praxis queda sin horizonte. La síntesis realmente humana enrola el hecho en la dirección de la idea, intenta sublimar la materia y mediante eso sublimarse el hombre a sí mismo en una región superior, donde busca estímulo para su tarea y fuerza que garantice su praxis.

La trascendencia absoluta es condición de la acción humana. Y aquí sentimos situarnos en las antípodas de Marx. Este cree que un ser absoluto significa la anulación de la historia. Oigamos esto mismo en una versión más reciente: "Para el cristiano Jesús ha venido en un instante dado para cortar el tiempo en dos partes y hacer que en su persona se encuentre

realizado el hombre total, ofrecido como un modelo dado, una vez para siempre, fuera de la tarea en continuo devenir, por la que el ser humano se crea a sí mismo. Desde ese momento el avance de nuestra especie se encuentra despojado de su significación propia. El gran esfuerzo, por el que ella emerge de la naturaleza, para forjar un mundo nuevo y conquistarse a sí misma una grandeza desconocida hasta entonces, se degrada en consentimiento a una semejanza, en gesto de dependencia, en tentativa para llegar a ser una imagen o un retrato de un ser ya real." Así se expresa R. Garaudy.

Es decir, que la existencia de un ser perfecto despoja la historia de sentido.

No nos podemos contentar con una tímida crítica de esa afirmación, asentando a nuestra vez la mera compatibilidad entre absoluto e historia. Desde lo que hemos dicho sobre la constitución de la acción humana por la intención trascendente tenemos que ir ahora hasta el final y afirmar: es imposible la historia sin el absoluto. El hombre es esencialmente proyecto de absoluto y la historia es el esfuerzo por realizar ese proyecto, vive de él. Y Dios es la única garantía de esa realización.

El gran equívoco del humanismo moderno es haber entendido por Dios un ser totalmente extraño al corazón humano, incluso empeñado en malograr la empresa del hombre, la creación libre de sí mismo. Quien caiga en este equívoco, ¿cómo podrá conciliar Dios e historia?

Marx cae en él y carga con las consecuencias. Escapa del ídolo de un dios extrínseco a los deseos del hombre y destructor del mismo, para caer en el otro ídolo de un futuro paradisíaco, Pantagruel que irá engullendo a todos sus forjadores. La historia, en definitiva, se torna irracional y absurda.

Marx exige ciencialidad a la economía na-

cional. Y él mismo se la da, englobando aquellas leyes abstractas en la praxis humana.

A nuestra vez, nosotros pedimos ciencialidad al marxismo. Y para dársela tendremos que englobarlo en la praxis humana total, pues de otra forma nos parecerá siempre un humanismo truncado.

2) Marxismo y cristianismo.

Al avanzar a este segundo punto, creo que lo mejor es remitir al lector a cuanto dice José María González Ruiz en su conocido y maravilloso libro *Marxismo y cristianismo.* Madrid, Guadarrama, 1962.

Aquí nos reduciremos a considerar sólo algunos puntos fundamentales.

Marx conoció el cristianismo desde fuera, en una sociedad profundamente descristianizada. No puede darse un punto de partida más desfavorable.

Desde muy joven asimila la actitud generalizada entre los ateos ilustrados y formulada con singular vigor por Feuerbach. El cristianismo es una fuerza de deshumanización, un fantasma opresor de la libertad. Cuando esta actitud se proyecta al problema social, el cristianismo se convierte en un instrumento de la clase opresora para mantener el estado de explotación del proletariado.

Marx no descubre la verdadera exigencia cristiana. Y, sin embargo, podemos estar de acuerdo con K. Löwith cuando afirma que el grito revolucionario de Marx es como un eco de los profetas de Israel. Pero Marx permanece inconsciente de esas raíces históricas, como tantos otros secularizadores de la salvación cristiana surgidos en la época moderna. Atento sólo al abuso no ve en el cristianismo un fermento transformador, un aguijón de inconformismo, que espolea al creyente a sumergirse en la tarea de este mundo con más

clara conciencia, mayor estímulo y más seria responsabilidad.

Marx no tiene en cuenta que el Dios bíblico se interesa por la recta administración de la hacienda de este mundo, que el que no la administra rectamente, e. d., el que no emplea las riquezas de este mundo de un modo constructivo para la comunidad no puede esperar su gracia ni la consiguiente salvación (Lc 16, 1-12), que no hay para el hombre acceso a Dios si no es pasando por el amor a otro hombre (1 Jo 19-21), que este otro hombre no es una humanidad abstracta, sino un prójimo, un hombre cercano a mí en mi circunstancia concreta de tiempo y lugar (Lc 10, 30-37), que el amor a ese hombre es un amor sin referencia a motivos exteriores a él (Mt 7, 22-23; 25, 31-46), que, en fin, todo esto no es un código extraño a este mundo, sino el proyecto para ir coronando su creación.

En todo caso, sería esto para Marx una pura ideología ineficaz, la fuente de donde han bebido todos los socialismos utópicos. Pero una ideología que de hecho sólo sirve para justificar los intereses de la clase opresora. Si prescindimos de esa utilidad como instrumento de opresión, ¿qué otra cosa puede hacer en este mundo el Dios del Evangelio? ¿No parece un ser perfectamente inútil?

Ciertamente lo parece. Dios no se nos revela para aportarnos una utilidad inmediata. El Dios del Evangelio es como un señor, que se ha marchado lejos. En lugar de dispensarnos de nuestra tarea temporal nos ha dejado el mundo a nuestro esfuerzo y responsabilidad (Mt 25, 14). Y en este sentido todo depende de nosotros.

Y aún añade el P. Jolif en respuesta a esa objeción del "Dios inútil": "Si me permitís una comparación, yo diría que tal vez la mujer, que es amada por un hombre, le sea a éste inútil. Si la quiere profundamente, no se

le ocurrirá preguntarse si le es útil o no para algo. Pensará simplemente que la quiere."

El amor es una fuerza que está más allá de lo útil, pero no más allá de la praxis. El es el único poder capaz de estimular y consumar la creación del hombre. ¿Qué serían sin él todos los objetos útiles imaginables?

Parece como si nos viéramos nuevamente en la polémica socrática: ¿Cuál es el bien supremo del hombre, lo útil o lo honesto? ¿La técnica o el valor trascendente? A esta pregunta no ha respondido aún el marxismo con suficiente claridad y rigor. Marx, en sus escritos de juventud, hablando de la constitución del hombre, toca fugazmente el amor como un sentimiento más en el plano psicológico. Ni aún siquiera la "reciprocidad de conciencias", que al ser el fin de la revolución", debe ocupar un puesto clave en todo el sistema dialéctico, es una solución clara y aceptable. El primado de ese fin se halla eclipsado por su dependencia total de la base económica.

Finalmente, nos conviene recordar que respecto a la religión pasó Marx por dos períodos distintos. En el primero de su juventud, directamente inspirado por Feuerbach, trata de la "esencia de la religión", descuidando diferencias específicas. Dios es una alienación del hombre. A este primer período pertenecen nuestros textos.

En el segundo período de la madurez se olvida de esa religión abstracta, idéntica a sí misma. Elabora entonces una técnica de investigación de los hechos religiosos en que el materialismo se afirma y se acentúa más el interés histórico por cada situación religiosa concreta.

Y esto parece contradictorio. Cuando el marxismo se cambia en un método de análisis de hechos concretos en sus condicionamientos históricos y sociales, es cuando menos base cien-

tífica debiera tener para afirmarse como materialismo. Entonces es cuando más abierto debiera quedar para un posible redescubrimiento de los valores del espíritu, para una posible revaloración de la religión, no sólo en su desenfoque alienante, sino también en su auténtica función creadora. De hecho, algunos representantes notables del comunismo occidental han llegado a reconocer en la renovación de la Iglesia una fuerza de promoción que converge con todos los movimientos sanos a la construcción del hombre verdadero. Esto ya es algo así como reducir a Marx a sus justos límites.

Pero no conviene olvidarlo. Marx destruyó la filosofía en cuanto evasión idealista, con la intención de sanear la base material de la vida humana y así poner las condiciones reales para una filosofía auténtica. ¿No cabe una empresa semejante respecto a la religión?

4. Alienación de la sociedad.

Si detuviéramos aquí nuestro comentario sin pasar adelante, falsearíamos la imagen del marxismo. Al final del primero de nuestros textos establece Marx que los presupuestos de su concepción de la historia "son los hombres, no en un aislamiento fantástico o en una fijación inmóvil". Se considera al hombre en su realidad concreta cuando se lo capta en su evolución histórica y en el contexto pleno de relaciones humanas en que se halla inserto, del cual él es producto y el producto a la vez.

Descartes, y tras él toda la filosofía idealista, representan un tipo de filosofía individualista. Para la crítica marxista esa filosofía es el reflejo ideológico del individualismo burgués. Reflejo de una abstracción práctica egoísta. En él aparece la conciencia como un principio original y autárquico que constituye a todo el sujeto. Por un segundo movi-

miento alcanza este sujeto su mundo exterior, que se le sobreañade como un aditamento accidental. ¿Qué sentido puede tener la historia para un tal sujeto, perfecto en sí e independiente de todo? Mal puede esta filosofía ayudar a tomar conciencia de cuánto pesa el mundo exterior en la configuración de mi propio ser y del de los demás. Mal podrá estimularme esa ilusión de autosuficiencia idealista a superar las trabas objetivas que imposibilitan un verdadero progreso de la historia humana en el sentido de una creciente humanización.

Fiel a su método de concreción, Marx ve al sujeto constituido por sus circunstancias. Emerge del marco de una naturaleza y de una sociedad. Y de una sociedad históricamente determinada. De ahí recibe su primera configuración y ahí va a presionar su aportación activa.

Quedó bien asentado al principio que la producción es una colaboración social. El hombre debe entenderse como inmerso en una determinada formación socioeconómica y constituido por ella. Nos toca aquí, pues, aplicar el tercero de los principios de lo que antes llamamos la historia fundamental y con él avanzar en la dialéctica de la alienación.

El hombre es un animal social. La relación interpersonal constituye la vida humana desde su despertar primero hasta su perfeccionamiento último.

Por eso el hombre que en sí no ha logrado aún un desarrollo humano pleno en el sentido de que no ha superado su propia alienación, no puede aún relacionarse humanamente con los demás. He ahí lo primero que oiremos de Marx.

La deshumanización de las relaciones humanas parece una consecuencia de la alienación. Marx no se queda ahí y da la vuelta a la consideración: la alienación comienza ya en la misma relación con el otro. Y entonces

esta relación destructora con el otro es la causa de la alienación.

Ambos aspectos se realizan en el proceso completo de mutua interacción propio de una sociedad alienada. Pero puesto que el análisis, que parte de esta sociedad alienada como del hecho más próximo, conduce a la propiedad privada, habrá que buscar en la apropiación original la raíz de la alienación.

El acto original de apropiación como expresión del hombre mismo no es un gesto simple y aislado. Cae sobre una urdimbre de relaciones modificándola. Apropiarse de los medios de producción es apropiarse del trabajo de los demás y, por tanto, del ser de los demás. El principio está puesto y la dialéctica de la destrucción de la comunidad seguirá su curso objetivamente implacable.

Dos reservas serias se nos ofrecen ante el concepto marxista de apropiación. En primer lugar, Marx radicaliza su pensamiento hasta el punto de que toda posesión privada parece un mal. No queda entonces otra salida que la posesión colectiva. Otro ídolo alienante como la historia sin escatología. La historia reciente ha ido equilibrando ese radicalismo en los mismos países socialistas más avanzados. El reconocimiento de la propiedad privada de los bienes de uso y consumo es una garantía necesaria de la libertad individual.

En segundo lugar, poner el origen de toda alienación en el acto de apropiación de bienes materiales resulta estrecho y superficial. Ya el P. Yves Calvez constata la insuficiencia de esta concepción. El hombre puede realizar otras formas de afirmación egoísta de sí mismo tan originales como ésa, que también destruyen la comunidad. Aunque Marx rechace como mítica la solución trascendente de los teólogos al origen del mal. ¿Qué duda cabe que la carta a los romanos nos presenta una visión de ese origen más amplia y profunda que la marxista?

Salvar esas reservas es cierto que la doctrina que comentamos ofrece aportaciones sumamente constructivas y valiosas.

En diálogo con los marxistas, afirma el Padre Dubarle, ser un mérito del marxismo el reencuentro del gran sentido comunitario de la conducta moral que ya los griegos habían percibido. Platón desarrolla su concepción de la República sobre el presupuesto de una correspondencia entre las virtudes y taras del individuo y las de la sociedad. Para Aristóteles la ética debe alargarse hasta la política, la ciencia más constructiva de todas. Pues hacer a un hombre éticamente bueno significa hacer de él un miembro útil para la ciudad.

La privatización de la existencia es una pérdida de nivel moral. El divorcio entre moralidad privada y pública conduce a una praxis cínica y destructora. Es la gran trampa de Maquiavelo, surgida de las soberanías nacionales y apoyada sobre ellas. El marxismo es una denuncia enérgica de esa praxis cínica que urge superar. Toda actividad privada o pública adquiere su unidad y su sentido en la praxis creadora del hombre.

Otra aportación valiosa es la insistencia en los factores objetivos que configuran al hombre promocionándolo o destruyéndolo. Toda intervención que deje intactos esos factores será un conato romántico e ineficaz.

Porque si la apropiación capitalista es raíz de la alienación destruye objetivamente a las personas. Por tanto, las incapacita para formar una verdadera comunidad. Aunque los hombres alienados pusieran su mejor voluntad para construir una comunidad, detrás de esa voluntad no habría hombres, sino fragmentos de hombres. Por tanto, su asociación llegaría a lo sumo a un resignado club de mutilados. Mutilados en sus libertades y en el desarrollo de la propia personalidad. No tendrían talla humana. Y la talla no se adquiere con sólo buena voluntad, hay que crear las condiciones

objetivas. Puesto que las circunstancias hacen al hombre, hay que transformar las circunstancias, humanizarlas, a fin de que los hombres verdaderamente humanos sean posibles.

Pero es el caso que aquellos mutilados no se resignan. Se rebelan o desesperan en su interior, odian a sus opresores. Y aquí aparece aquella apropiación como más definitivamente destructora de la comunidad. El odio hace la comunidad imposible.

Esto es marxista, pero antes que marxista es bíblico. El pecado, especialmente el de injusticia, es la más eficaz fuerza destructora de los vínculos interpersonales (v. Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel,* Madrid, Taurus, 1962). Los Apóstoles y los Padres de la Iglesia vieron que no era posible progresar en la construcción de la Iglesia, si no se suprimía ese organismo del pecado, que es la riqueza individualista. El magisterio ha expresado claramente la conexión objetiva entre socialización de los bienes de todo tipo y las exigencias del cuerpo real de Cristo, que es la Iglesia (v. Conc. Vaticano II, *Const. pastoral sobre la Iglesia en el mundo,* 2.ª parte, capítulo 3).

¿Y no obedecen esas exigencias bíblicas a una concepción integral y realista del hombre, constituido no sólo por su cuerpo físico, sino también por su circunstancia mundo-sociedad? Por lo mismo pensar al hombre, despreocupándose de su circunstancia, amarlo sin atender a esa circunstancia concreta, a la estructura que lo promueve o lo destruye, es pensar en un fantasma, amar una abstracción. Y ninguna "fuerza de salvación" puede jugar con abstracciones, sin comprometer su signo externo, sus cartas credenciales ante los hombres, sin degradarse en un ensueño ineficaz. Así quedan definitivamente desacreditadas las "espiritualidades puras" del género que sean. Esas espiritualidades que encierran al pío novicio en un fanal vidrioso y le prohiben mirar a lo

temporal, a lo político, social o económico como a un tabú pecaminoso. Así suben también a la picota "las políticas de superficie", atentas sólo a las formas de gobiernos, a la tradición o al partido, pero sin base experimental, sin interés por los problemas reales del pueblo. ¿Qué más da república o monarquía si la voz y las necesidades del pueblo han de continuar fuera de ese otro fanal?

El análisis marxista descubriría al fondo de esas evasiones una voluntad opresora que escamotea la conciencia de la opresión. ¿Y sería muy fácil refutarlo?

¡Oh amada Iberia, península gloriosa y extrañísima, la de los mil fanales! ¿No abundarán en ti aquellos sesudos ciudadanos del chiste de Chumy Chumez? Aunque no lleven cilíndricas chisteras, ni palomitas al cuello, ni traje negro de señorial y austera elegancia, me parece con todo oírles decir a un cura cualquiera: "¡Mi querido director espiritual! Quiero recordarle que para los asuntos de dinero ya tengo yo mis asesores económicos." Y si el cura perdiera la sensatez e impugnara esta prudente "división del trabajo", o mejor dicho, "división del consejo", ¿qué sería de él? Nada. Mil periódicos y hasta la televisión lo revocarían (o intentarían revocarlo) al buen camino del orden, de la humildad y de la obediencia a través de piadosas platiquitas adicionales. Pero volvamos al viejo don Carlos.

"Consecuencia del trabajo alienado: la vida genérica del hombre (tanto la naturaleza como sus facultades mentales) se torna en un ser extraño a él, en un simple medio para su existencia individual. Desposee al hombre de su cuerpo (la naturaleza fuera de él) y de su ser intelectual (su esencia humana).

Una consecuencia inmediata de que el hombre se vea alienado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación del hombre respecto al hombre.

Si el hombre se contrapone a sí mismo se le contrapone a él a su vez todo otro hombre. Lo que vale de la relación del hombre con el producto de su trabajo, con su trabajo y consigo mismo, eso vale de la relación del hombre con otro hombre, con el trabajo y con el producto del trabajo de otro hombre.

En general, el hecho de que el hombre se vea alienado de su ser genérico significa que un hombre se aliena respecto al otro, como cada uno de ellos respecto a su esencia humana.

La alienación del hombre en general, aquella relación en que el hombre se encuentra respecto a sí mismo, comienza a realizarse y se expresa en la relación en que un hombre se halla respecto a los demás hombres.

Tomamos como punto de partida un hecho económico: la alienación del trabajador y de su producción. Hemos expresado el concepto de ese hecho: el trabajo alienado, desposeído. Hemos analizado ese concepto, un concepto puramente económico.

Veamos ahora cómo el concepto de trabajo alienado debe expresarse y representarse en realidad.

Si el producto de mi trabajo me es extraño, si se me contrapone como un poder extraño, ¿a quién pertenece entonces? Si mi propia actividad no me pertenece, si es una actividad extraña, forzada, ¿quién es su dueño?

Otro ser distinto de mí. ¿Quién es ese ser? ¿Los dioses? Ciertamente en los primeros tiempos la producción principal, p. ej., la construcción de templos en la India, en Egipto, Méjico, aparece al servicio de los dioses. Pero los dioses solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Tampoco la naturaleza. ¡Y qué contradicción supondría que mientras el hombre más somete a su poder la naturaleza, mediante su trabajo, mientras los milagros de los dioses más superfluos parecen debido a los milagros de la industria, el hombre por amor a esos po-

deres extraños tuviera que renunciar a la alegría de la producción y al goce de su propio producto!

El ser extraño, al cual pertenece el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo y a cuyo goce sirve el producto del trabajo, sólo puede ser el hombre.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador se torna en un poder extraño frente a él, esto se hace únicamente posible, porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad se le vuelve un tormento es porque constituye el gozo y la alegría de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza. Sólo el hombre mismo puede ser ese poder extraño sobre el hombre.

Reflexiónese nuevamente sobre la frase arriba afirmada de que la relación del hombre para consigo mismo se le hace real, objetiva mediante su relación para con los demás hombres. Por tanto, si se comporta con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto extraño, hostil, poderoso, independiente de él, es porque otro hombre extraño, hostil, poderoso e independiente de él es el dueño de ese objeto.

Si él se relaciona con su propia actividad como con una actividad servil bajo el dominio, la tiranía y el yugo de otro hombre distinto.

Toda alienación de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que el hombre se da a sí mismo respecto a sí y a la naturaleza para con otros hombres distintos de él. Por eso la alienación religiosa aparece necesaria en la relación del laico con el sacerdote o con un mediador (puesto que en este caso se trata del mundo intelectual). En el mundo práctico real puede aparecer la alienación únicamente a través de la relación real práctica para con otros hombres. El medio a través del cual se realiza la alienación es un medio práctico. A través del trabajo alienado engendra el hombre no sólo su relación para con el objeto y

acto de la producción como para con unos poderes extraños y hostiles a él, engendra también la relación de otros hombres para con su producción y su producto y la relación de esos hombres para con él mismo.

Así como el trabajador engendra su propia producción para su desrealización, para su castigo, así como engendra su propio producto para su pérdida, para que sea un producto extraño, de esa forma engendra también el dominio del que no produce sobre producción y producto. Mientras se aliena de su propia actividad ofrece a otro la propiedad de esa actividad.

Por tanto, mediante el trabajo alienado engendra el trabajador el dominio sobre el trabajo de un hombre extraño al trabajo.

La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación del capitalista con el mismo. La propiedad privada es, por tanto, la consecuencia necesaria del trabajo alienado.

La propiedad privada se deriva mediante análisis del concepto del trabajo alienado, es decir, del hombre alienado

Por otra parte, hemos ganado el concepto del trabajo alienado partiendo de la economía nacional y como resultado del movimiento de la propiedad privada. Pero en el análisis de ese concepto se ve claro que si la propiedad privada aparece mucho más como una consecuencia del mismo, de hecho esa relación se da como una interacción."

CONCLUSION FINAL: LA PRAXIS REVOLUCIONARIA

Con el concepto de praxis como producción de la vida material y con el concepto de dialéctica como movimiento progresivo de esa praxis alcanzamos los principios básicos de toda la concepción marxista de la historia. Por

ocuparnos más intensamente de esos principios y conservar así más rigurosamente la unidad de nuestra exposición no hemos querido detenernos en un concepto tan importante como el de las clases sociales y su función en la dialéctica de la historia.

El movimiento de ésta no puede detenerse en la formación capitalista. La ley dinamizadora de la historia, la tensión entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, que vimos al tratar de las tres primeras formaciones sociales, impulsa también el rumbo de la sociedad capitalista. Con mayor urgencia, por cuanto la contradicción entre la producción, cada vez más social, y la propiedad, cada vez más privada (es decir, en acumulación creciente en manos de cada vez menos acumuladores), va en auge continuo. Esta contradicción llegará a hacerse invisible y entonces sonará la hora de la superación del capitalismo.

Marx describe el doble movimiento convergente de descomposición interna y objetiva del sistema capitalista, por una parte, y de la revolución activa de la clase proletaria, por otra. Ambos movimientos convergen hacia la etapa de humanización que la circunstancia histórica actual exige: la emancipación del proletariado.

"De la relación del trabajo alienado con la propiedad privada se sigue además que la emancipación de la sociedad, su liberación de la propiedad privada, de la esclavitud se expresa en la forma política de la emancipación de éstos, sino porque en su emancipación está implicada la emancipación universal humana. Y ésta está implicada en aquélla, porque toda la esclavitud humana posible se encuentra contenida en la relación del trabajador con la producción, y todas las restantes relaciones de esclavitud no son sino modificaciones de aquella relación fundamental."

¡La emancipación universal humana! Al

partir de cero, el proletariado no lucha por algún partido político determinado (comento al Marx joven), por alguna raza o alguna nación. Mucho menos por alguna religión. He ahí el reverso esperanzador de su alienación radical. Desposeídos de todos los mitos, excomulgado de todas las sectas, lucha simplemente por el ser radical de hombre. Los desposeídos y los pobres han sido siempre el fermento que impulsa la historia. Al luchar por dominar la circunstancia económica, por someterla al servicio del hombre, el marxismo cree señalar la tarea concreta, que hoy por hoy podemos realizar por el hombre.

He ahí lo que algunos marxistas llaman "la nueva justicia". No una justicia formalista y de superficie, estrictamente inscrita en los moldes de la institución o en las cláusulas del contrato, sin penetrar en el valor humanizador, promocionante del contrato o de la institución. Una justicia, de la cual cabe decir "el sumo derecho es la suma injusticia". No, se trata de una nueva justicia, que sea como la silueta de la praxis, que venga como la expresión moral y jurídica de la creación efectiva del hombre. Por lo mismo estará dispuesta a ir ampliando sus exigencias a medida que las condiciones de esa creación se vayan revelando en el curso de la historia. Justicia real, no formalista, urgiendo poner la estructura al servicio del hombre. Porque "el sábado se hizo para el hombre" (Mc 2, 27). Si el marxismo se obstina en explicar ese primado del hombre por rodeos descriptivos, fenomenológicos y no llega a aceptar ni a formular su raíz trascendente, se estancará en un positivismo a la segunda potencia, por cuanto hará de la praxis un dato sin más explicación ulterior.

Cuando aquella emancipación del hombre se haya logrado, no habrá llegado el final de la historia. Habrá llegado solamente el final de una prehistoria brutal de explotación del hombre por el hombre. Y entonces comenzará la

verdadera historia humana, cuando se hayan puesto las bases para una justicia real y una fraternidad real. Entonces aún habrá que seguir luchando. Pero los conflictos que surjan serán conflictos no antagónicos, conflictos técnicos en torno a la humanización del mundo. Conflictos con las cosas, no entre hombre y hombre. La historia habrá alcanzado la etapa de la "reciprocidad de las conciencias", de la comunidad real.

Mientras esa etapa no llegue no habrá sonado aún la hora del amor universal.

¿Pero será verdad que el amor universal pueda surgir como fruto de una reestructuración económica o (lo que parece más dudoso aún) de una lucha violenta? ¿Puede el amor surgir del odio? ¿Puede el peor de los árboles dar el mejor de los frutos? Desgraciadamente, no estamos ahora en el momento de enredarnos en una polémica metafísica del máximo interés.

Para el cristiano ese amor universal será únicamente concebible como fruto del amor de todos los hombres verdaderamente humanos que hacen la historia, activado y potenciado por el fermento del reino. Bástenos consignar aquí que ese amor como verdadera fuerza creadora de la historia no es contemplativo o romántico, es urgencia de promoción efectiva. De una promoción que lejos de evadirnos de nuestra tarea temporal nos obliga más a ella. Finalmente, junto a la fuerza del hombre conspira la de Dios, mejor dicho, ésta funda aquélla y es la única fuerza capaz de impedir que toda la dialéctica de la historia se despeñe en el vacío.

1) Para el cristiano sí ha llegado la hora del amor universal. Dios es amor y, como tal, voluntad de promoción. Se inserta en la historia humana para hacer efectivo ese "proyecto de ser Dios", que es el hombre. Y por eso le comunica su misma vida, quiere hacer de él un Dios, en cuanto esto sea posible. "Como el Padre viviente me envió y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí" (Jo 6, 57). Esto quiere decir que todo el que sea tocado por esta fuerza centrará toda su moral en el imperativo de promover a los otros, de colaborar en que todos los demás sean por lo menos como él mismo, a ser posible más que él mismo. Quien quiere ser más que otro niega la fe. Sólo la inconsciencia podría disculparlo. ¿No insiste el Evangelio en que nos hagamos como el menor de todos? Entonces, ¿es posible una sociedad cristiana y a la vez capitalista?

2) Esa promoción, decíamos, no se orienta a una esfera espiritual pura, donde se evada el hombre de su tarea temporal. Si el marxismo considera al hombre como una parte que emerge del marco total de la naturaleza, la fe cristiana nos muestra al hombre y la naturaleza surgiendo a su vez de una libertad creadora y personal, e. d., de Dios. Y Dios quiere consumar la creación de este mundo mediante el esfuerzo del hombre. Recordemos cuanto quedó dicho anteriormente sobre el "Dios inútil".

Dios avalará el esfuerzo del hombre con el sello de la inmortalidad, pues "esperamos según su promesa nuevos cielos y nueva tierra, en los que habitará la justicia" (2 Petr 3, 13).

No se trata, pues, de negar la praxis, tal como el marxista la entiende, sino de suprimir sus limitaciones, englobándola en una dialéctica más amplia y radical, a la medida del proyecto humano. Dicho de otra forma: la colaboración, que es la praxis, no se queda reducida al único plano social, interhumano. Sin restar un ápice a nuestra eficacia y responsabilidad, otra fuerza conspira con nosotros a nuestra realización plena.

3) Por tanto, el movimiento convergente de la historia no se reduce a la conspiración dialéctica de unas posibilidades objetivas y de una libertad subjetiva. Ese movimiento histó-

rico total converge con una intención divina reveladora y operante. Intención capaz de comprender el movimiento total de la historia, mientras nosotros lo entrevemos en perspectivas fragmentarias. La única capaz de señalarle un fin a la historia y de ofrecerle un estímulo. Es decir, la única capaz de hacer la historia racional y humana.

La emancipación que surja de esa convergencia paciente será la emancipación definitiva, más allá de la cual no habrá más historia, no habrá más frustración ni dolor, porque la figura del hombre, e. d., de todos nosotros, ya estará consumada.

Llegado hasta aquí será lo mejor pedir prestado a mi amigo González Ruiz el punto final:

"Aguardamos a Cristo (primera célula del Nuevo Mundo), que algún día vendrá a coronar nuestros esfuerzos y a disipar el absurdo de nuestra vida.

Nuestra espera no es puramente nostálgica, sino tremendamente eficaz.

Nuestros sudores (ungidos por el agua bautismal) podrán valorar el esfuerzo humano hasta lograr una madurez histórica que permita la vuelta de Cristo. Cristo vendrá cuando nosotros le hayamos hecho venir, cuando hayamos cumplido con nuestra tarea mundana de mejora constante.

Nuestra espera no se realiza en el absurdo de una polémica o en el aburrimiento de unos días pasados sin sentido, sino en medio de un constante quehacer constructivo que va acelerando el gigantesco parto de este mundo corruptible, preñado de eternidad."

Mientras tanto, la praxis es el único lugar del encuentro y del diálogo, el criterio de verdad.

CO LEC CION PUEBLO DE DIOS

Marx describe el doble movimiento convergente de descomposición interna y objetiva del sistema capitalista, por una parte, y de la revolución activa de la clase proletaria, por otra. Ambos movimientos convergen hacia la etapa de humanización que la circunstancia histórica actual exige: la emancipación del proletariado.

He ahí lo que algunos marxistas llaman «la nueva justicia». No una justicia formalista y de superficie, estrictamente inscrita en los moldes de la institución o en las cláusulas del contrato, sin penetrar en el valor humanizador, promocionante del contrato o de la institución. Una justicia, de la cual cabe decir «el sumo derecho es la suma justicia». No se trata de una nueva justicia, que sea como la silueta de la praxis, que venga como la expresión moral y jurídica de la creación efectiva del hombre. Por lo mismo estará dispuesta a ir ampliando sus exigencias a medida que las condiciones de esa creación se vayan revelando en el curso de la historia. Justicia real no formalista, urgiendo poner la estructura al servicio del hombre. Porque «el sábado se hizo para el hombre».

2

PRECIO: 20 PTAS.

PORTADA DE M.ª JOSE MARTIN